

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA IV (TEORÍA DEL
CONOCIMIENTO E Hª DEL PENSAMIENTO)**



TESIS DOCTORAL

El Noús en Aristóteles: análisis léxico del término

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Inés Duran Martínez

DIRIGIDA POR

Sergio Rábade Romeo

Madrid, 2002

Autora : INES DURAN MARTINEZ

EL NOUS EN ARISTOTELES

{ Análisis léxico del término.}

Dirigida por: **Dr. SERGIO RABADE ROMEO.**

Universidad Complutense de Madrid, 1992.

Facultad de Filosofía y CC. EE.

Sección : Filosofía.

Departamento: Filosofía 4.

INDICE GENERAL :

Indice general. Advertencias previas. Abreviaturas del *Corpus*. Observaciones.

INTRODUCCION.

PARTE I : EVOLUCION DEL TERMINO HASTA ARISTOTELES

CAPITULO I. EPOCA HOMERICA

Precisiones previas.

1. Etimología.

2. Nóos en Homero.

3. Hesíodo.

4. Resto de la Epica Homérica:

4.1. Ciclo Epico. 4.2. Himnos Homéricos.

CAPITULO II. EPOCA ARCAICA

1. Poesía arcaica:

1.0. Introducción. 1.1. Semonides de Samos.

1.2. Teognis de Megara. 1.3. Píndaro. 1.4. Epicarmo.

2. Los primeros filósofos:

2.1. El problemático Pitágoras. 2.2. Jenófanes de Colofón.

2.3. Heráclito de Efeso. 2.4. Parménides.

CAPITULO III. EPOCA CLASICA

1. Literatura Clásica:

1.1. Esquilo. 1.2. Sófocles. 1.3. Herodoto. 1.4. Conclusión.

2. La Literatura Ilustrada:

2.1. Eurípides. 2.2. La comedia antigua.

2.3. Tucídides. Jenofonte. 2.4. Hipócrates. *Corpus Hippocraticum*.

3. La Filosofía en la Ilustración:

3.1. Empédocles. 3.2. Anaxágoras.

3.3. Alcmeón y Diógenes. 3.4. La sofística.

3.5. El atomismo griego. 3.6. El pitagorismo (s.V-IV). 3.7. La oratoria ática.

CAPITULO IV. PLATON

1. Análisis estadístico del término en Platón:
 - 1.1. Tipos de noûs en Platón.
 - 1.2. Aclaraciones.
 - 1.3. Primeras aportaciones a partir de los datos.
2. Importancia de la familia léxica de noûs en Platón.
3. Campos semánticos en que se integra el noûs.
4. Conclusiones:
 - 4.1. Noûs 'capacidad anímica humana'.
 - 4.2. El Noûs Cósmico.

CAPITULO V. CONCLUSIONES

1. Análisis semántico:
 - 1.1. Clases léxicas. Campos conceptuales.
 - 1.2. Campos léxicos.
2. Análisis contextual:
 - 2.1. El «discurso repetido».
 - 2.2. La familia léxica de noûs.

{Apéndices indispensables Parte I: Citas Predecesores de Aristóteles. Derivados de Nóos-Noeîn. Expresiones y locuciones. - . Índice específico del Volumen I.}

PARTE II: LA HERENCIA DEL PASADO

CAPITULO I. ARISTOTELES: EL LEGADO DE SUS ANTECESORES. INTRODUCCION.

CAPITULO II. LA LENGUA HEREDADA.

[Influencia contextual]

1. Figuras retóricas:
 - 1.1. Las metáforas o traslaciones.
 - 1.2. El símil o la comparación.
2. Locuciones 'Heredadas':
 - 2.1. Proverbios. 'Frasas Hechas': locuciones verbales.
 - 2.2. Perífrasis léxicas.

- 3. Expresiones heredadas:
 - 3.1. Expresiones adverbiales
 - 3.2. Expresiones preposicionales heredadas.
 - 3.3. Otras expresiones heredadas.
- 4. La familia léxica de Noûs en Aristóteles: influjo platónico.

CAPITULO III. LOS TEXTOS: CITAS.

- 1. Introducción.
- 2. Pasajes implicados.
- 3. Análisis textual:
 - 3.1. Citas de autores anteriores.
 - 3.2. Alusiones a antecesores.
 - 3.3. Exposiciones doctrinales.
 - 3.4. Recapitulaciones genéricas.
 - 3.5. Críticas a sus predecesores.

CAPITULO IV. CONCLUSIONES.

- 1. Recapitulación general:
 - 1.1. ¿Aristóteles innovador o continuador?
 - 1.2. ¿Aristóteles historiador de la Filosofía?
 - 1.3. ¿Aristóteles heredero del lenguaje precedente?
 - 1.4. ¿Aristóteles crítico del noûs precedente?
 - 1.5. ¿Aristóteles asume la noción precedente de nuestro término?
- 2. Estructuración del Noûs en Aristóteles: la contribución de sus antecesores:
 - 2.1. Tipo Noûs 'divino'.
 - 2.2. Tipo Noûs 'humano'.
- 3. Precisiones finales.

PARTE III: EL NOUS PROPIAMENTE ARISTOTELICO

CAPITULO I. EL CONTEXTO LEXICO DEL NOUS ARISTOTELICO.

- 1. Figuras retóricas.
- 2. Locuciones verbales. Perífrasis.
- 3. Expresiones no verbales:
 - 3.1. Expresiones adverbiales.
 - 3.2. Expresiones preposicionales.
 - 3.3. Expresiones nominales.
 - 3.4. Expresiones adjetivas.
- 4. Otras locuciones.
- 5. La familia léxica de Noûs.

CAPITULO II. DOS TIPOS DE NOUS

1. Criterios semánticos y léxicos aplicados:
 - 1.1. Planteamiento. 1.2. Problemas iniciales. 1.3. Soluciones adoptadas.
2. Esbozo de estructura semántica: lo 'divino' y lo 'humano'
3. El Noûs 'divino' aristotélico.
4. El Noûs 'humano' en Aristóteles.
 - 4.1. Rasgos básicos de las acepciones.

CAPITULO III. LAS ACEPCIONES DEL NOUS 'HUMANO' (I)

0. Discusión previa.
1. La primera acepción del tipo 'humano': Caracterización; Análisis Textual:
 - 1.1. Usos vulgares: expresiones estereotipadas. Locuciones. 1.2. Uso neutralizado. Normativo. Baja intensidad. 1.3. Usos marcados. Intensidad media y alta: {1.3.1. Intensidad media. 1.3.2. Usos marcados: alta intensidad.}
2. Tipo 'humano': segunda acepción: Caracterización; Localización; Análisis Textual:
 - 2.1. Usos neutralizados: {2.1.1. Usos neutros, baja intensidad. 2.1.2. Usos neutros: intensidad media. 2.1.3. Usos neutros: alta intensidad.}
 - 2.2. Usos marcados: 'raciocinio'.

CAPITULO IV. LAS ACEPCIONES DEL NOUS 'HUMANO' (II)

1. Tercera acepción: Caracterización, Localización, Análisis Textual:
 - 1.1. Uso neutro: 'razón práctica'. 1.2. Uso marcado: 'inteligencia práctica'.
2. Acepción Cuarta: Caracterización, Localización, Análisis Textual:
 - 2.1. Usos neutros: 'inteligencia intuitiva'. - Primer grupo. - Segundo grupo. - Tercer grupo de obras.
 - 2.2. Usos neutros: 'inteligencia' (alta intensidad).
 - 2.3. Usos marcados. - Distinción previa: baja y alta intensidad. {2.3. Usos marcados, Baja intensidad: Primer grupo de obras. - Segundo grupo. - Tercer grupo.}

CAPITULO V. EL NOUS 'DIVINO' ARISTOTELICO

0. Introducción. El problema de la 'divinidad' respecto al noûs. - Caracterización {Introducción. Rasgos de lo 'divino'. Sinónimos, Antónimos.}
1. Noûs 'Divino'. Principio Cósmico: Localización, Análisis Textual.
2. Noûs 'divino' en el Hombre: Localización, Análisis Textual: Primer grupo de obras. - Segundo grupo. - Tercer grupo.

CONCLUSIONES.

- 0. Introducción.
- 1. Análisis estadístico:
 - 1.1. Exposición gráfica de los datos.
 - 1.2. Comparación con la estadística referida a Platón.
- 2. Conclusiones filosóficas deducidas de dicho análisis.

APENDICES

Abreviaturas de las obras aristotélicas.

Citas Predecesores de Aristóteles.

Derivados de Noûs-Noeîn.

Expresiones y locuciones.

Transcripciones de Términos. Observaciones.

Glosario de Transcripciones.

Conjunto de Citas en el *Corpus*.

Lista completa de pasajes de nóos-noûs en Aristóteles.

BIBLIOGRAFIA

- 1. Diccionarios y repertorios
- 2. Fuentes bibliográficas: 1ª Parte
- 3. Fuentes bibliográficas: Aristóteles
- 4. Estudios generales
- 5. Estudios generales sobre Aristóteles
- 6. Estudios específicos : Parte I
- 7. Estudios específicos: Aristóteles

ADVERTENCIAS PREVIAS

1. Los autores literarios en general se citan por ediciones clásicas muy difundidas, o, en su defecto, por diccionarios o concordancias.

2. Todos los fragmentos conservados de las obras de los autores llamados 'Presocráticos' se citan por la numeración y la clasificación de DIELS, H.-KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, en tres Vols., (cf. Bibliografía, "Fuentes 1ª Parte"). También se utiliza dicha edición del texto griego, salvo indicación expresa.

3. Platón se cita por la numeración de la edición de HENRICUS STEPHANUS, *Platonis Opera quæ extant omnia*, tres Vols., Paris 1578, como es habitual. Naturalmente, para el texto griego adoptado, se utilizan ediciones mucho más modernas (véase Bibliografía).

4. Para Aristóteles, la numeración es también la que se sigue de ordinario: la del texto establecido por I. BEKKER en *Aristotelis Opera*, la edición de la Academia de Berlín, en sus dos primeros volúmenes. En cuanto a los nombres de las obras, se adjunta una lista de las abreviaturas utilizadas, con la numeración de páginas que les corresponde en el Bekker. Finalmente, los fragmentos quedaron excluidos -en gran parte- en dicha edición, por proceder de papiros hallados con posterioridad, y de obras de otros autores -caso del *Protreptico* de Jámblico-; por consiguiente se sigue en el caso de los *Fragments* una numeración menos segura: o bien las de ROSE, Y. (R³)*, o la de D. ROSS., o en el caso del *Protrepticus* la de este último o la de I. DÜRING.

* Ya que existe una primera edición suya de los fragmentos (*Aristoteles pseudepigraphus*, Leipzig, 1863), o R¹ para los expertos -bastante incompleta-, y una segunda, el tomo Y de la *Aristotelis Opera*, de Berlín, 1870, o R². Suele preferirse la tercera de ellas, por ser la más tardía y completa, ya que es de 1886. Pero en la de Ross, D., de 1952 se incluyen gran parte de los textos del *Protreptico* de Jámblico que parecen 'expoliados' de la obra homónima de Aristóteles. El acceso a la reciente edición de O. Gigon de los fragmentos -al

5. En las notas a pie de página se dan referencias bibliográficas abreviadas por razones de espacio, el lector puede hallarlas completas en la Bibliografía General, al final de este estudio (Vol. III) dividida en apartados para mayor comodidad de consulta:

I) DICCIONARIOS Y REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS.

II) FUENTES IªParte -a) excepto Platón, b) Platón-.

III) FUENTES ARISTOTELES.

IV) ESTUDIOS GENERALES.

V) ESTUDIOS GENERALES ARIST.

VI) ESTUDIOS ESPECIFICOS Iª PARTE:

1. LIBROS -a) excluido Platón; b) Platón-.

2. ARTICULOS .

VII) ESTUDIOS ESPECIFICOS ARIST. :

1. LIBROS.

2. ARTICULOS.

**

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS ARISTOTELICAS :

<i>An. Pr.</i>	<i>Analytica Priora</i>	(24-70) *
<i>An. Post.</i>	<i>Analytica Posteriora</i>	(71-100)
<i>+Aud.</i>	<i>De Audibilibus+</i>	(800-804)**
<i>Ath. Resp.</i>	<i>Atheniensium Respublica</i>	(-)***
<i>Cælo</i>	<i>De Cælo</i>	(268-313)
<i>Cat.</i>	<i>Categoriæ</i>	(1-15)
<i>+Col.</i>	<i>De Coloribus+</i>	(791-99)
<i>De An.</i>	<i>De Anima</i>	(402-435)
<i>Div.</i>	<i>De Divinatione per Somnum</i>	(462-64)
<i>EE</i>	<i>Ethica Eudemia</i>	(1214-1249)
<i>EN</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>	(1094-1181)
<i>+Epist.</i>	<i>Epistolæ+</i>	(-)
<i>Eud.</i>	<i>Eudemus</i>	(-)***
<i>Fr.</i>	<i>Fragmenta</i>	(-)
<i>GA</i>	<i>De Generatione Animalium</i>	(715-789)
<i>GC</i>	<i>De Generatione et Corruptione</i>	(314-338)
<i>HA</i>	<i>Historia Animalium</i>	(486-639)
<i>IA</i>	<i>De Incessu Animalium</i>	(704-714)
<i>Ideis</i>	<i>De Ideis</i>	(-)
<i>Insom.</i>	<i>De Insomniis</i>	(458-462)
<i>Int.</i>	<i>De Interpretatione</i>	(16-24)
<i>Iuv.</i>	<i>De Iuventute et Senectute,</i> <i>De Vita et Morte</i>	(467-470)
<i>+Lin. Insec.</i>	<i>De Lineis Insecabilibus+</i>	(968-972)
<i>Long.</i>	<i>De Longitudine et Brevitate</i> <i>Vitæ</i>	(464-467)
<i>MA</i>	<i>De Motu Animalium</i>	(698-704)
<i>+Mech.</i>	<i>Mechanica+</i>	(847-858)
<i>Mem.</i>	<i>De Memoria et Reminiscentia</i>	(449-453)

* Páginación de la edición de la Academia de Berlín.

** Se señalan con + las obras apócrifas del *Corpus* { Durante la exposición será *}.

*** Cfr. Bibliogr. para la numeración que sigue la ed. original inglesa del XIX.

**** Para la numeración de las obras fragmentarias no se ha utilizado dicha edición, (cf. V. Rose (3ª), I. Düring, etc...vé. Bibliografía).

<i>Meta.</i>	<i>Metaphysica</i>	(980-1093)
<i>Meteor.</i>	<i>Meteorologica</i>	(338-390)
<i>+Mirab.</i>	<i>De Mirabilibus Auscultationibus+</i>	(830-847)
<i>MM</i>	<i>Magna Moralia</i>	(1181-1213)
<i>+MXG</i>	<i>De Melisso, Xenophane et Gorgia+</i>	(974-980)
<i>+Munda</i>	<i>De Munda+</i>	(391-401)
<i>+EC.</i>	<i>Economica+</i>	(1343-1353)
<i>PA</i>	<i>De Partibus Animalium</i>	(639-697)
<i>Phil.</i>	<i>De Philosophia</i>	(-)
<i>PN</i>	<i>Parva Naturalia</i>	*****
<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>	(184-267)
<i>+Physiogn.</i>	<i>Physiognomica+</i>	(805-814)
<i>+Plant.</i>	<i>De Plantis+</i>	(815-830)
<i>Poet.</i>	<i>Poetica</i>	(1447-1462)
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>	(1252-1342)
<i>+Probl.</i>	<i>Problemata+</i>	(859-967)
<i>Protr.</i>	<i>Protrepticus</i>	(-)
<i>Resp.</i>	<i>De Respiratione</i>	(470-480)
<i>Rhet.</i>	<i>Rhetorica</i>	1354-1420)
<i>+Rhet. ad Alex.</i>	<i>Rhetorica ad Alexandrum+</i>	(1420-1447)
<i>S.El.</i>	<i>De Sophisticis Elenchis</i>	(164-184)
<i>Sens.</i>	<i>De Sensu</i>	(436-449)
<i>Symp.</i>	<i>Symposium</i>	(-)
<i>Som.</i>	<i>De Somno et Vigilia</i>	(453-458)
<i>+Spiritu</i>	<i>De Spiritu+</i>	(481-486)
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>	(100-164)
<i>+Vent.</i>	<i>Ventorum situs et nomina+</i>	(973)
<i>+Virt.</i>	<i>De Virtutibus et Vitiis+</i>	(1249-1251)

***** Se refiere al conjunto de los tratados breves sobre temas 'bio-psicológicos': *Div.*, *Insom.*, *Iuv.*, *Long.*, *Mem.*, *Resp.*, *Sens.*, *Som.*

OBSERVACIONES

A. Sobre transcripción de términos griegos:

1. **No** se transcriben en castellano si aparecen ocasionalmente (dos o tres veces como máximo) y/o son términos muy localizados (de un solo autor o dos) (Ej. *πρωτίδες* en Empédocles).

2. Si los términos integran locuciones de todo tipo ('frases hechas', locuciones, expresiones 'fijas', etc...), o tiene especial relevancia la morfología de los mismos (por tratarse de un dialecto, de un juego de palabras o retruécano, etc...), **no se transcribirán**, por muy repetidamente que aparezcan en el texto.

3. Para tratar de evitarle problemas al lector por tales excepciones existen al final tres Apéndices al cuerpo del trabajo que sirven de ayuda :

. Expresiones y locuciones (solamente las más notorias).

. Glosario de transcripciones.

. Citas griegas aparecidas sea en el cuerpo del texto sea en notas, clasificadas por fechas y autores, separadas en dos bloques:

1) Citas de predecesores de Aristóteles y 2) Citas completas de Aristóteles y *Corpus aristotelicum*.

4. En cambio, si son palabras habituales o especialmente relacionadas con noûs se vierten al castellano según la siguiente **tabla alfabética de correspondencias** -que aun no siendo la única posible, sí le parece a la autora la más adecuada- :

A	α	a	N	ν	n
B	β	b	Ξ	ξ	jx
Γ	γ	g, (gu, ng)	O	ο	o
Δ	δ	d	Π	π	p
E	ε	e	P	ρ	r
Z	ζ	z	Σ	σ,ς	s
H	η	e	T	τ	t
Θ	θ	th	Υ	υ	ú,y
I	ι	i	Φ	φ	ph
K	κ	k	X	ξ	kh
Λ	λ	l	Ψ	ψ	ps
M	μ	m	Ω	ω	o

B. Convenciones tipográficas:

1. Negrita. Mayúsculas:

La primera se utiliza para dar énfasis; la segunda para referirse a los grandes ejes paradigmáticos de la Lengua , o sea dentro del metalenguaje lingüístico.

2. Bastardilla. Subrayado:

A. La también denominada versalita o itálica, se emplea para:

.Abreviaturas usuales en español.

. Expresiones latinas o de otras lenguas.

.Títulos de libros.

B. El subrayado de un término significa:

.Término griego transcrito ya al castellano según la lista anterior.

3. Comillas:

Por desarrollarse a distintos niveles lingüísticos y metalingüísticos el presente trabajo, se utiliza en él de forma compleja y profusa diversos géneros de comillas; de ahí que se ofrezca al lector, a continuación, una orientación indispensable acerca de los significados precisos de cada diferencia tipográfica:

A. ‘...texto griego...’: consiste en una cita de una expresión, locución o frase concreta en el original griego; habitualmente, aparece dentro del párrafo. (Alude también a los títulos de capítulos de un libro o artículos, pero entonces puede tratarse de cualquier lengua).

B. “...texto griego...”: citas completas del griego; normalmente, fuera de párrafo y en distinta tipografía.

C. ‘... castellano...’: designa un concepto o rasgo sémico definido; propio de un campo léxico genérico o uno más concreto; no equivale forzosamente –ni siquiera suele hacerlo– a una palabra griega concreta. Alude también, en ocasiones, a los títulos de capítulos de un libro o artículos.

D. “lengua no griega ”: nombre de un artículo citado en la Bibliografía, a veces en notas.

E. «.....»: cita textual en lengua no griega, ubicada dentro o fuera de párrafo; bien de un comentarista o erudito, bien de un traductor de algún autor implicado en el estudio.

F. “.....”: tiene un empleo muy concreto, es la versión literal de un término griego que aparezca en el original comentado, o también de una expresión, locución o frase.

F. ‘’: designa un concepto o palabra anacrónicos en la época aristotélica o anterior –según el contexto–; es decir, un término que aluda a una estructura conceptual lograda por los largos siglos de filosofía posterior al clasicismo griego, asimismo afecta a toda palabra que se incluya en el vocabulario actual del hombre culto procedente del lenguaje científico-técnico, pero estos casos son mucho menos usuales. Naturalmente, incluye también vocabulario lingüístico.

**

INTRODUCCION

La primera consideración obligada es fijar nuestro objetivo primordial, que radica en hallar el significado genérico del vocablo noûs en la filosofía aristotélica.

El mayor obstáculo, curiosamente, ha sido lo profuso del examen de dicha materia por eruditos de todos los tiempos. La hermenéutica, tanto filosófica como filológica, de los textos del *Corpus aristotelicum* más conocidos donde aparece nuestra palabra, ha ocupado a generaciones de comentaristas.

Sin embargo, desde el comienzo, se advirtió que tales comentarios enfocaban la cuestión desde puntos de vista que no eran los del presente trabajo; pues, en nuestro caso, el criterio es centrarse en el sentido del noûs en el propio *Corpus*, poniéndolo para ello en relación con la lengua heredada (tanto literaria como filosófica) y no con interpretaciones posteriores alejadas de su contexto histórico.

Quizá esbozar los enfoques tradicionales -rechazados aquí-¹ ayude a comprender mejor qué se pretende exactamente:

* La interpretación claramente sesgada propia de filósofos posteriores que confunden su propia noética con la aristotélica. Los

¹ No porque se dude del valor filosófico de las posiciones sostenidas en ellos, al contrario: su valoración puede ser inmejorable por sus logros como noéticas innovadoras -partiendo de la aristotélica-. Pero nuestro propósito es muy otro: atenernos a lo que dijo efectivamente Aristóteles, en la medida que nos sea posible.

casos más conocidos y claros serían Averroes o S. Tomás de Aquino. Por otra parte, es una circunstancia habitual en filósofos de fuste que contribuye al avance de la filosofía.

*Las malinterpretaciones intencionadas de comentaristas helenísticos, medievales, modernos o contemporáneos que mezclan textos espurios, apócrifos, etc... con los originales a fin de demostrar lo indemostrable: que Aristóteles es un platónico convencido (afirmación muy de moda en el helenismo tardío que hereda el Islam, como demuestra la lectura de Avicena, por ejemplo), o bien un cristiano, musulmán o hebreo *avant la lettre*, o incluso un kantiano; ejemplos sobrados de las curiosas interpretaciones en boga en cada época.

* Las hermenéuticas libres, sin base filológica, que otros estudiosos emprenden con la consecuencia de la imposibilidad, por un lado, de demostrar sus afirmaciones con datos objetivables y, por otro, de contrastar (confirmar o no) *a posteriori* las tesis en cuestión.

En consecuencia, nuestro objetivo de lograr el máximo acercamiento al significado del noûs en Aristóteles se consolida con una triple hermenéutica (lingüística, filológica y filosófica) sobre la cual volveremos.

Lo imprescindible aquí es recordar nuestro enfoque: lexicográfico y lexicológico; es decir, tanto análisis del término y de los más próximos a él (=lexicografía, *sensu stricto*) como escrutinio de los

conceptos subsumidos en el vocablo -representados en sus acepciones- (=lexicología, también *sensu stricta*).¹

Aproximación compleja, ésta que pretendemos lograr, ya que se debate entre la lingüística tradicional (representada por la Lexicografía, dada nuestra materia), la estructuralista de corte funcional y aportaciones de lo que podríamos llamar lingüística textual.² Sin duda, la dependencia que tiene la semántica respecto a múltiples ciencias lingüístico-filosóficas retrasa su avance en las modalidades más innovadoras que, como en el caso de la lingüística generativa, no son aplicables a estudios lexicográficos prácticos como éste, al menos hoy en día.

Por consiguiente, nos contentaremos con los sólidos cimientos metodológicos que la lexicografía tradicional -completada por la lingüística estructural- nos ofrece para conseguir una fuente de orden de las citas de nuestra palabra a examen, que clasifique a éstas en acepciones claramente delimitables; todo ello con el confesado propósito de obviar los frecuentes confusionismos que asaltan a los eruditos que se enfrentan a la noética aristotelica sin este instrumento lingüístico-filológico. Naturalmente, se trata de una deficiencia obligada, si son autores anteriores a las modernas

¹ Aunque en el vocabulario lingüístico al uso, nuestro esfuerzo se adscribiría a la **Lexicografía** en general. Mas, por el influjo de la semántica estructural de E. Coseriu en nuestra propuesta, no podemos sino mencionar la 'lexicología', que en la mayoría de lingüistas queda englobada en la denominación genérica de «Lexicografía». {Cfr. E. Coseriu, *Principios de semántica estructural*, o R. Adrados *Lingüística estructural* (2 Vols.) y YY. AA. *Introducción a la lexicografía griega*, véase referencia bibliográfica completa de dichas obras al final del trabajo.}

² Realmente, lo que se hace es aprovechar las coincidencias entre esta «lingüística del texto» con la filosofía tradicional del lenguaje -basada en Aristóteles y los estoicos, amén de los pensadores medievales- y las acotaciones de un Coseriu o un R. Adrados al análisis del uso efectivo de la lengua griega en la antigüedad, sobre todo en su sentido diacrónico o evolutivo de la lengua. En resumen, volvemos al fin y a la postre a la hermeneútica tradicional filosófica -siempre preocupada del contexto- y a la Lexicografía nacida de la gran filología alemana de los siglos XIX y XX, con avances añadidos gracias a los métodos del estructuralismo lingüístico-filosófico del presente, bien es verdad.

soluciones de procedimiento de la semántica actual, o causada por un criterio ajeno a nuestros planteamientos: ignorar voluntariamente toda hermeneútica no estrictamente filosófica.

Una vez explicitado el componente más técnico del método seguido, baste decir que éste se conjuga con un análisis contextual de matriz filosófica de las posiciones del aristotelismo en cada pasaje concreto de noûs; en suma, una clásica hermeneútica filosófica ajustada siempre a los datos aportados por el análisis léxico anterior, o sea, fundada en el criterio lingüístico y filológico.

Finalmente, establecida tan completa base semántica y filológica previa, la adopción de un criterio hermenéutico frente a otro en un caso concreto, siendo ambos de carácter exclusivamente filosófico, nos ha resultado mucho más sencilla, eliminándose las interpretaciones más endebles, lexicográficamente hablando.

Al llegar a este punto, se puede decir que la clave del nuevo enfoque sobre este viejo sujeto gnoseológico es de orden metodológico. Luego parece segura la importancia de intercalar algunas precisiones acerca de la aplicación práctica de dicha hermeneútica.

En primer lugar, se observa que -como en todo estudio de alguna rama de la semántica estructural-¹ se puede explorar en dos ejes, el extensivo (en diacronía) o el intensivo (en sincronía). Para hacer honor al enfoque lexicográfico ha sido inevitable incluir el primer eje -el diacrónico- con el indispensable manejo de textos griegos de la mayor antigüedad y, además, literarios en muchos casos.

¹ La única teoría semántica lo bastante avanzada actualmente para poderse aplicar en la práctica; pues la Semántica es un saber lingüístico de desarrollo extremadamente lento (por su complejidad y dependencia de otros).

Tal esfuerzo, considerable para un no especialista en filología griega, se ha visto propiciado por el apoyo y la orientación prestada (tanto en esa tarea como en toda la faceta filológica del resto de la tesis) por el Dr. Alberto Bernabé Pajares, sin cuya paciencia sin cuento no habría sido posible culminar el presente trabajo.

Asimismo fue gracias a la amabilidad del Dr. Bernabé Pajares que se pudo acceder a la mayor base de datos disponible sobre griego antiguo,¹ y al programa informático que permitió disponer de **todos** los pasajes con mención de nuestro vocablo en el *Corpus aristotelicum*, incluso los que habían escapado a una intensa búsqueda precedente.

Porque sólo se contaba hasta ahora con el *Index* de Bonitz -que clasifica usos de noûs pero no enumera todos los pasajes en que se cita a dicho vocablo-² y algunas concordancias parciales (de obras como *Meta.* o *De An.*) amén del Índice del vocabulario biológico de P. Louis o los ofrecidos en ediciones de ciertas obras.³

A pesar de la cuidadosa consulta de todos ellos y el rastreo de algunos libros completos en versión original, la autora no pudo localizar, aproximadamente, de un quince a un veinte por ciento del total de pasajes implicados; lo que hacía inviable un trabajo bien fundado según los criterios hermeneúticos lexicográficos.

Gracias a la informatización de todas las obras conocidas en griego antiguo y su condensación en el citado Compact Disc por la Universidad Sur de California, este estudio ha podido completarse con

¹ Cf. Bibliografía, para información sobre el Compact Disc de la Universidad Sur de California.

² Ya que no tiene objeto en su trabajo, ni medios en su época para realizar tan hercúlea tarea.

³ Como *Meta.*, *MM*, *EE*, o *EN*, etc...

todo el rigor de su propuesta inicial.

Y ahora es tiempo de insistir al lector sobre un detalle sólo aparentemente menor, a saber, que al haberse incluido en el trabajo **todas** las citas de noûs atribuidas por la tradición a Aristóteles - sean auténticas o no- con objeto de contrastar los resultados obtenidos, nos evitamos un defecto habitual en otros enfoques hermenéuticos: la exclusión -sea o no intencionada- de los casos que no se ajusten a las pretensiones del comentarista, lo cual deforma la posición noética del estagirita.

Todos estos supuestos excluirán, hasta donde sea posible, las contradicciones meramente aparentes halladas en el uso aristotélicos de nuestro término por estudiosos con enfoques como los mencionados más arriba; cuando, a nuestro parecer, son dichos expertos los creadores de tales contradicciones por no diferenciar campos léxicos, o acepciones del vocablo, cuando existen marcadores sémicos de sentido inequívoco, ofrecidos por el propio estagirita.

No significa el párrafo anterior, sin embargo, que no existan aporías auténticas, no resueltas por el propio Aristóteles, en el ámbito del noûs ; pero, mayoritariamente, nos son ofrecidas por el propio autor macedonio, consciente de los límites de su noética.

Llegado este momento, es imprescindible ofrecer al lector algún detalle sobre el orden de la exposición.

En la Primera Parte se exponen selectivamente los sentidos de noûs en los predecesores de Aristóteles.

Ciertamente, en los autores literarios se realiza un estudio más global, en los filósofos se estudian a fondo los usos más especializados del vocablo. Por su parte, Platón merece mención aparte, no solo por su influjo en la obra de su discípulo, sino por la magnitud de los propios escritos platónicos y su riqueza noética. Este enorme volumen de citas de nuestro término impedía un análisis pormenorizado al modo del de autores anteriores, convirtiendo en solución realizar una estadística global con comentario general de la misma.

Cierran esta Parte I unas conclusiones generales de todo lo visto, insistiendo en los aspectos semánticos.

La Segunda Parte contiene una valoración del legado recibido de sus predecesores por el autor de Estagira. Mientras en la Parte I se intentó una interpretación más objetiva de lo que dijeron tanto autores literarios como filosóficos, en cambio en esta Parte II se ofrecen dichas utilizaciones de noûs según la versión-interpretación subjetiva del propio Aristóteles.

O sea, se sigue la huella de sus antecesores que el estagirita cree percibir en su propio filosofar, sea o no exacta esa interpretación.

En resumen, esta Parte II pretende hacer balance de lo que el pasado supuso para nuestro autor macedonio, para encarar en la Parte Tercera exclusivamente el uso propiamente aristotélico del término y no el heredado. Se elimina así otra fuente de confusión entre los eruditos menos preparados: tomar por posiciones aristotélicas meras alusiones a precursores de su noética.

Por fin, la Tercera Parte -la primordial- se compone, en primer lugar, de dos capítulos introductorios: uno puramente lingüístico, el

otro semántico; a continuación hay tres capítulos capitales; en los cuales se realiza la hermenéutica textual en sí de todas las citas de noûs, agrupadas en distintas acepciones;¹ finalmente se ofrecen unas escuetas conclusiones de base estadística, lo que permite limitar las deducciones a los estrictos datos hallados.

En realidad, toda la exposición gira en torno a la hermeneútica lexicográfica y filosófica antes citada; esto nos permite:

. escindir en nuestro autor los dos tipos léxico-semánticos de noûs ya conocidos en los autores que precedieran a Aristóteles, a saber, 'divino' / 'humano'.

. distinguir en dichos tipos (ubicados en campos léxico-conceptuales de distinto orden) las acepciones del vocablo: los rasgos semánticos determinantes de una acepción u otra. Se concluye que serían seis en total -dentro de los dos grandes campos léxicos citados 'humano' / 'sobrehumano'-:

- Del Campo de lo 'humano': a) 'razón genérica', b) 'razonamiento discursivo', c) 'razón práctica' y d) 'inteligencia intuitiva'.

- Del Campo de lo 'divino': a) Dios-Noûs (Primer Motor Inmóvil) o Noûs -Cósmico y b) noûs 'divino' en la especie Humana.

Sin embargo, con el cierre de la parte expositiva no concluye el presente trabajo: los apéndices finales pueden ser, incluso, instrumentos de mayor ayuda que la exposición para estudiosos posteriores del mismo tema; amén de su función al servicio de la

¹ O combinación de criterios lexicográficos (los de los dos primeros capítulos incrustados en su contexto exacto) y filosóficos aplicados al análisis textual.

confirmación/ refutación de las tesis sostenidas, que es indispensable para el enfoque hermenéutico adoptado.

Llegados aquí, debe añadirse alguna aclaración sobre el contenido de dichos apéndices: aparte alguno de corte netamente auxiliar (lista de abreviaturas, expresiones y locuciones más usuales, citas de los predecesores comentadas en la exposición), dicho conjunto de apéndices ofrece, por ejemplo, un listado de términos de la familia léxica de noûs (con precisión de si los usan o no Platón y Aristóteles) que podría ser provechoso para algún estudioso especializado. Pero los principales apéndices, desde su valor intrínseco, serían dos: la lista **completa** de pasajes con citas de noûs -atribuidos a Aristóteles- elaborado a partir de la citada Base de Datos Informatizada y otro conteniendo dichas citas en versión original; ambos pueden dar lugar a trabajos similares al presente. Además, dicha selección y organización de datos se oferta por vez primera en nuestro país, lo que aumenta su interés para terceros.

Mas, al igual que se deben mostrar las facetas positivas que aporta el criterio adoptado, llega el tiempo de señalar las limitaciones que imprime nuestro enfoque a la hermenéutica del vocablo en cuestión. Porque sería inútil negar los puntos que no pueden ni deben tratar de resolverse con un procedimiento como el nuestro: llevaría al lector a aspiraciones injustificadas y decepciones consiguientes.

Comencemos, pues, a referirnos a estos límites del estudio recordando algo ya señalado: una hermenéutica que pretenda ceñirse a los datos de estricta base lexicográfica no permitirá libertades interpretativas aun en el campo filosófico: podemos, pues, pecar de

parquedad interpretativa en ocasiones, debido a tal necesidad constante de fundamentación antes de emitir opinión alguna sobre una cita.¹

Todo ello tiene una serie de consecuencias:

* Evitaremos caer en las malinterpretaciones usuales en los últimos comentarios helénicos o en los que les sucedieron debidas a la mezcolanza de teorías filosóficas diversas de la producción aristotélica.

* No nos fijaremos en las utilizaciones posteriores, al servicio de otras culturas y conceptos del filosofar, anacrónicas con respecto a la noción aristotélica del noûs.

* Obviaremos la valoración posterior de la noética aristotélica, asimismo la prolija interpretación sobre lo que dicen grandes filósofos sobre el noûs del estagirita.

* Dejaremos también a un lado lo que en nuestra materia a estudio supone para el filosofar moderno y contemporáneo.

* No nos es posible, tampoco, abarcar las consecuencias para la visión global de la filosofía o gnoseología aristotélica de los resultados de este trabajo.

Las razones de estas exclusiones, son de orden metodológico, como se viera. Pero se podría añadir que, aun sin esa limitación, no podrían tales aspectos tangenciales tomarse en cuenta, pues cada uno de ellos requeriría, al menos, un trabajo tan extenso como éste.

¹ Cfr. las Conclusiones finales de la Parte III que son posiblemente demasiado escuetas al enmarcarse en los datos estadísticos completamente.

Si queremos un resumen final de la tarea abordada a lo largo de nuestro examen, parece lo mejor poner de manifiesto, en él, el punto principal y los secundarios. El centro de toda la demostración era fijar tipos y acepciones de noûs que eliminasen las arbitrariedades hermenéuticas más habituales.

Lo primero fue establecer si había o no en la lengua heredada (literaria o especializada) una estructura léxica que autorizase a establecer una dicotomía de campos semánticos tan tajante (los dos tipos 'divino' / 'humano'), hallándose una respuesta positiva.

Precisamente, con dicha finalidad se ofrece el cúmulo de datos y análisis de la Parte I -indispensable para hacer sostenible el edificio entero del estudio actual-; ya que el peso de la prueba de los dos tipos de noûs ('divino' / 'humano') está en las explicaciones de dicha Parte I.

También resulta imprescindible la Parte II a fin de suprimir la fuente de confusión para comprender el noûs aristotélico que implican las referencias (citas, alusiones, paráfrasis, etc...) a usos vulgares o técnicos de noûs, heredados de quienes le precedieron.¹

Despejado el panorama en la Parte III -al prescindir de todas esas citas-, las acepciones o usos claramente distintos del noûs aristotélico (por contener rasgos sémicos diferentes) surgen con mucha mayor nitidez; a pesar de lo cual, aparece un último obstáculo: hay concepciones gnoseológicas muy poco compatibles entre sí en las obras del *Corpus*.

Para solventar ese problema, no se quiso ofrecer una supuesta evolución *ad hoc* de las obras aristotélicas para explicar esas

¹ Además, diferenciando dichos empleos ajenos del término de los originalmente aristotélicos, no pocas aparentes contradicciones en la noción aristotélica del vocablo se diluyen en la nada.

estructuras gnoseológicas de distinto corte, pues es una solución harto discutible: cada estudioso posterior a Jaeger encuentra una organización temporal de los escritos aristotélicos, al menos en los detalles de cada escrito-sin duda hay más coincidencia en lo global-.¹

En consecuencia, se prefirió considerar que las obras están agrupadas temáticamente, en razón de dichas diferencias de estructura; es decir, se adopta una clasificación artificiosa y centrada en nuestras argumentaciones sobre la noética del de Estagira.

Dentro de tal agrupación temática de los libros aristotélicos se hallaron las seis acepciones mencionadas que, por supuesto, surgen únicamente de acuerdo con los criterios hermenéuticos de este trabajo, sin pretensiones por nuestro lado de universalizarlas.

Concluyendo ya este resumen, estos serían los puntos secundarios de nuestra explicación:

I. La comprobación de que pueden aplicarse-obteniendo una mayor seguridad de los resultados- simultáneamente los tres criterios (puramente semántico, filológico y filosófico) a fin de fijar las seis acepciones del término obtenidas en el vocabulario propio de Aristóteles.

II. Indirectamente, por cierto, se esboza la estructura léxica del vocablo en los autores literarios y filosóficos precedentes. Y ocurre como consecuencia directa de la necesidad de examinar esos antecedentes para fijar la tesis principal -los campos léxicos opuestos de lo 'humano' y lo 'divino' en cuanto al noûs-.

¹ Las obras capitales al respecto son W. Jaeger *Aristóteles* y I. Düring *ibidem*, cuyas referencias completas se ofrece en la Bibliografía.

III. Nótese, para finalizar, que, gracias al auxilio de la informática, se han podido consolidar estadísticamente las afirmaciones sostenidas a lo largo del presente estudio, fundadas - antes- en la conjunción de los tres aspectos citados ya. Y como última consecuencia, la mentada organización de los datos completos en forma estadística permite la mejor comparación entre Maestro (Platón) y discípulo, pues en dicha forma se expusieron los resultados hallados sobre noética platónica.

PORTE I

EVOLUCION DEL TERMINO

HASTA ARISTOTELES

CAPITULO I. EPOCA HOMERICA.

PRECISIONES PREVIAS.

Hacen referencia a dos cuestiones. La primera, que afecta a toda esta primera parte de la tesis, se analizará en primer lugar. Consiste en la sucinta explicación de la razón de la notable amplitud de esta primera parte, que sería 'preparatoria' para el objetivo final de la tesis, y sin embargo ocupa un lugar de 'honor' en la misma; y requiere señalar diversos puntos para entender este resultado: a) la imposibilidad de simplificar el tratamiento de textos tan distantes en el tiempo - tanto respecto del lector, como entre sí - , b) y que incluyen tantos géneros (épica, lírica, retórica, tratados históricos, médicos o filosóficos); c) la consecuencia de los dos anteriores, que son precisas prolijas explicaciones de estas dos circunstancias para el lector, ya que la autora es plenamente consciente de que éste no tiene obligación alguna de ser un experto en literatura homérica o en medicina hipocrática, y las referencias más obvias deben serle explicitadas. Como solución parcial a un recorrido tan complejo y vario, se han incluido unas conclusiones globalizadoras de los datos más relevantes de todo el conjunto, que abarca de Homero a Platón, y pretenden no sólo aclarar la trama principal del mismo, sino también situar al lector en una excelente

atalaya que le permita abordar el estudio del término en Aristóteles proporcionándole el ámbito léxico preciso en que se mueve dicha palabra griega en tiempos del estagirita.

La segunda cuestión es mucho más concreta, se refiere al arranque de este estudio con una etimología del término, no parece preciso defender la necesidad de ello en el estudio de un vocablo concreto como es el caso, pero sí advertir que se trata de una sencilla y simplificada introducción al primer testimonio conservado, la *Iliada* de Homero, y que su valor es situarnos desde un principio sobre una firme base filológica, hasta donde es posible.

1. ETIMOLOGIA.

El primer problema con el que se tropieza al acercarse a este término es la inexistencia de una etimología definitiva. Lo cual tan sólo quiere decir que ninguna de las etimologías posibles propuestas por diversos estudiosos es asumida mayoritariamente por el resto de los expertos.

Dada dicha situación, lo único que cabe hacer es examinar las posiciones de los expertos para estudiar su fundamentación, así podemos averiguar si se trata de hipótesis altamente improbables o si, por el contrario, tienen visos de realidad.

Para iniciar esta tarea vamos a partir de la obra que ofrece mayor fiabilidad en este campo de la etimología griega, hoy en día, el

Griechisches Etymologische Wörterbuch,¹ en la cual el autor enumera y valora las distintas etimologías propuestas para nuestro vocablo; así encontramos en el artículo que le dedica al νόος (nóos) las hipótesis de Schwyzer, Prellwitz, Kieckers, Mc Kenzie y Hofman. En realidad la tarea de Frisk consiste en valorar la verosimilitud de unas y otras. Por este motivo, comienza por dos propuestas ya antiguas, pero, sin embargo, altamente propables: las de Schwyzer y Prellwitz. Ambas tienen un lazo común ya que toman como punto inicial el mismo radical no- con digamma (ϝ), radical que tanto Frisk como otros especialistas en etimología griega dan en considerar la mejor posibilidad de las existentes. Pero veamos porqué se admite dicha propuesta mientras que otras son rechazadas en la obra que nos sirve de guía.

La propuesta concreta de Schwyzer interpreta que el origen de la palabra griega en cuestión reside en la raíz indoeuropea **now-*; siendo retomada esta tesis posteriormente por Kurt von Fritz -entre otros- y en nuestros días por diversos autores. Según la misma, el sustantivo nóos se relacionaría con el gótico Snutrs, "sabio", "inteligente", cuyo radical es snu-; en suma, para Schwyzer habría relación entre ambos radicales: no- y snu-. También analiza este autor los posibles significados originales del término apoyándose en dicha relación con la raíz snu-; de este modo, nos expone que el sentido primitivo de esta última es "olfatear", "oler", y esto aún se puede ver en términos anglogermánicos como «sniff, schnüffeln» o «schnupfern»; aunque formas como «Spürsinn», "sagacidad", se acerque más -al igual que el sustantivo primitivo Snutrs- al significado de nuestra palabra.

¹ FRISK, *o. c.*, págs. 322-323, véase Bibliografía, al final de este estudio, para una referencia completa.

Para Schwyzer nóos sería, al igual que λόγος (lógos) o el propio Snutrs, un primitivo sustantivo verbal, cuyo verbo originario no se conservó, -a diferencia del caso germánico-, porque se produjo una posterior confusión de dicho verbo primitivo con el verbo νεύω, "hacer una señal de asentimiento con la cabeza".

Precisamente, es dicho verbo νεύω el que Prellwitz considera el origen etimológico de nuestro vocablo en su propuesta -apoyada por Brugmann-, y sugiere que la relación entre sustantivo y verbo queda probada por la existencia de los términos πινυτός, "prudente", "sagaz", y el cretense νύναμαι, que sería equiparable al griego δύναιμι; serviría la existencia de los mencionados para reafirmarse en que el radical de nóos terminaba en y consonante.

En cambio, Frisk considera en su obra inverosímil la propuesta de Kieckers, al igual que otros especialistas, que mantiene el parentesco entre nóos y νέω, "nadar", hipótesis basada así mismo en la existencia de un radical *now-. En cualquier caso, no es difícil calificar dicha tesis de Kieckers de « bastante increíble » como hace, por ejemplo, Chantraine.¹

A su vez, Frisk afirma que es una hipótesis altamente improbable la sostenida por Mc Kenzie, que también los los restantes autores consultados rechazan, siendo unánime la oposición a la misma. Dicha extravagante propuesta se puede resumir como sigue: el origen del término estaría en un radical diferente al considerado hasta ahora, esto es, el radical sería el indoeuropeo *noy-; de esta manera, la forma originaria de nóos sería nóyos y dicho vocablo se relacionaría con el sánscrito nayas, "conducta", "principio rector", significados en

¹ *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, Vol. II, pág. 756. (Cf. Bibliografía.).

los que se apoya Mc Kenzie para sostener dicho parentesco etimológico entre los términos sánscrito y griego. Pero añade otros vocablos en defensa de su postura de que la idea de "conducir" o "guiar" puede adquirir el matiz de "conducir el pensamiento" -que sería en su opinión el sentido básico de nóos- , y recurre al ejemplo de νουθετέω (noutheteîn), "amonestar", "advertir", o sea, según lo interpreta Mc Kenzie, "dirigir la conducta de alguien", "pensar en cómo conducirse o dirigir a otros".

Como el propio Mc Kenzie reconoce en su artículo sobre la etimología de nóos ,¹ el obstáculo principal que se puede poner a su hipótesis es que resulta mucho más verosímil que la raíz originaria del término sea *now-; así lo viene a demostrar su intento -poco eficaz- de rebatir la prueba en contra de su afirmación que supone la existencia del nombre propio Πολυνόφος,² cuya relación con nóos, si se admite que éste proviene de un radical indoeuropeo *now-, resulta sugestiva y muy probable.

Finalmente, Krisk dedica poco espacio a rebatir la tesis sustentada por Hofman,³ de la supuesta relación entre nuestra palabra y la latina «sentio», ya que le parece totalmente inaceptable al ser una tesis fonéticamente inadmisibile, por no permitir las leyes fonéticas una común derivación a partir de la misma raíz para ambos términos, latino y griego.

En conclusión, con el examen de las diversas opciones existentes parece muy probable que el radical originario de nóos en indoeuropeo

¹ 'ΝΟΟΣ', ver Bibliografía.

² En genitivo singular, naturalmente.

³ Walde, A. - Hofman, J.B., *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, (cf. Bibliogr.); pág. 516.

sea **now-*, sin que esto suponga una seguridad absoluta. En cambio, resulta mucho más difícil optar entre las hipótesis de Schwyzer o Prellwitz, ya que ambos pueden muy bien estar en lo cierto.

Personalmente, me inclino por la tesis sostenida por Schwyzer, la más antigua de todas las propuestas. Las razones de ello son diversas: desde su elección por un especialista tan importante como Kurt von Fritz, pasando por las variadas y convincentes apoyaturas con que cuenta en otros idiomas indoeuropeos, así como las significaciones originarias o derivadas de dichos términos de apoyo a su afirmación. Igual que le ocurriera a K. von Fritz, lo más importante para optar por dicha etimología es, sin embargo, su cercanía sémica con ciertos usos de la palabra en Homero -los primeros textos disponibles en lengua griega-, ya que el parentesco fonético entre la raíz indoeuropea propuesta por Schwyzer y nuestro vocablo se ha demostrado ya que es altamente probable, siendo la transformación de un radical **now-* la más lógica del indoeuropeo al griego.

Teniendo estos precedentes en cuenta, a continuación se trata de fundamentar mejor esta elección, ya que cualquier lector puede plantearse varias objeciones, basadas en que es aparentemente inaceptable que un término, de tantas resonancias en la lengua y la filosofía griegas, provenga de un perdido verbo que significaría "olfatear", sobre todo, porque obviamente nuestra palabra no indica nada parecido.

La respuesta a dichas objeciones puede muy bien comenzar reseñando la similitud del caso en que nos encontraríamos en griego con el ejemplo citado por Schwyzer en lengua germánica, puesto que la raíz *snu-*, "olfatear", se convierte en el término *Snutrs* que significa "sabio", "prudente", "sagaz"; y es ésta, la **sagacidad**, la cualidad

fundamental que tiene en Homero quien posee nóos, ya que tenerlo consiste en "ser capaz de prever los aconteceres" o 'intuirlos'- permitiendonos un salto léxico en el tiempo-, y esto muy bien puede denominarse "ser sagaz". Ahora bien, queda por resolver el porqué un vocablo proveniente de un verbo con significaciones olfativas puede convertirse en la denominación del "sabio", "prudente", "sagaz", ya sea en alemán o en griego . Objeción esta última que se agrava si se recuerda la sobradamente conocida dependencia de los verbos griegos de la esfera del conocimiento respecto del sentido de la vista; es decir, que habitualmente la terminología griega para todo lo relativo al conocer emplea raíces relacionadas con la vista, y , desde luego, no lo hace con las conectadas con el olfato.

Para contestar a esta fuerte objeción final se recurrirá a dos apoyaturas de la tesis de Schwyzer: una la equivalencia en otros idiomas indoeuropeos, la segunda el sentido del vocablo en los textos griegos más arcaicos.

En primer lugar, es cierto que está probada en varios idiomas indoeuropeos una clara tendencia a referirse a la 'previsión intuitiva' de un suceso como un cierto "oler el peligro" en castellano, *sentire periculum* en latín, *smelling a danger* en inglés, o *ne pas sentir bon* en francés, existiendo de este último una versión española: "oler mal una situación". Como puede verse, se emplea en diversos idiomas de dicho origen común un vocabulario de origen olfativo para expresar situaciones en las que el sujeto se "percata" de un cierto peligro. Impresión reforzada en castellano por otras expresiones a sumarse a las ya mentadas: "tener fino olfato", "olfatear el peligro", o "darle a uno en la nariz".

En segundo lugar, y por último, se tiene también, al leer los pasajes en que aparece nuestro vocablo en los autores griegos homéricos, la misma sensación que al analizar los casos señalados en distintos idiomas anteriormente: que la capacidad de reaccionar acertadamente ante una situación de forma rápida, o sea, "prudente", "previsora", "sagaz", "perspicaz", es ni más ni menos, la capacidad de 'intuir' y 'antever' las consecuencias de dicha situación y el camino a tomar para resolverla, lo que para los poetas homéricos supone hacer uso de nóos como expresión adecuada de dicha capacidad.

Ahora bien, sigue en pie un espinoso problema, ¿por qué, por ejemplo, un castellano habla de "oler el peligro" y no de "prever el peligro", o bien de "percibir el peligro"?, expresión esta última que - aunque se usa- se emplea mucho menos que la primera de las tres; y, de forma similar, por qué un griego homérico emplea nóos en vez de un término 'visual'. La respuesta estriba, a mi entender, en una razón primordial: el vocablo que nos incumbe no tiene, en estas antiguas apariciones, carácter de conocimiento racional sino intuitivo o "sentido"-más apropiado para la época- por el sujeto; es decir, estaría justificado indicar algo "sentido", 'intuitivo' e 'innato', mediante un término ligado por su origen al olfato, sentido primordial y primitivo, más cercano por ello a las sensaciones y sentimientos instintivos e inmediatos que expresa en ocasiones nóos, que a los 'conocimientos objetivos', completos y paulatinos que se alcanzan por medio de la visión pormenorizada de un objeto. En suma, no es extraño que para expresar una capacidad intuitiva no se empleen las mismas raíces etimológicas 'visuales' que se emplean para referirse a la percepción completa del objeto, o sea, a su análisis pormenorizado que permite el pausado raciocinio del mismo.

En conclusión, se podría hablar, siguiendo el hilo de las argumentaciones anteriores, por un lado, de la primitiva conexión y/o superposición de las nociones de "prever el peligro" y "oler el peligro" en el tronco lingüístico indoeuropeo; por otro, de la existencia en Homero y sus inmediatos sucesores de la valoración de estas capacidades como 'intuiciones inmediatas', distinguibles de las capacidades discursivas o de raciocinio ligadas al órgano de la visión, y derivadas con frecuencia de terminología referida al mismo. Esto último tiene dos consecuencias: una, explica la 'confusión' de niveles volitivos e intelectivos en el mismo término -nóos- en Homero; y la segunda consecuencia importante, es que el olvido posterior del origen olfativo o sensorial del vocablo nóos -propiciado por la desaparición del verbo originario-, permitirá su futura utilización como 'pura capacidad intelectual', sin confusión posible con el plano sensorial; como, por el contrario, ocurrirá con algunos términos de origen visual, todavía en uso en el lenguaje corriente y aún en el filosófico como expresión de sensaciones ópticas concretas, que con grandes dificultades pueden librarse más tarde de semejante lastre 'sensorial'; el ejemplo clásico de este tipo de términos lo supone el grupo de palabras derivadas del irregular verbo εἶδω (eídein).

2. NOOS EN HOMERO.

La primera dificultad con que nos enfrentamos al determinar el sentido del término en Homero es la ambigüedad semántica que se advierte en la *Ilíada* y en la *Odisea*. Tal como ha sido señalado por numerosos estudiosos del tema,¹ -y Bruno Snell es el caso más claro- la psicología homérica es un terreno muy difuso: coinciden para ello, sin duda, varios factores:

a. Se trata de una concepción vital y 'filosófica' del hombre, muy lejana a la actual, no sólo en el tiempo sino también en la idea que proyecta de la realidad, o sea, en su cosmovisión del mundo.

b. La terminología es vaga e imprecisa como es común a los vates de cualquier época, incluso de la nuestra; por ello, la poesía al explorar el detalle del sentimiento, huye de la precisión, tan alejada de sus necesidades expresivas.

c. La carencia de un equivalente a los análisis filosóficos posteriores de los diversos componentes del psiquismo, unida a la propia confusión poética, configura una terminología vacilante y tendiente a la sinonimia, sin concretar neutralizaciones constantes ni polarizaciones fijas, como las que se desarrollarán posteriormente en la lengua común y, sobre todo, en el lenguaje específicamente filosófico, ejemplo de tales distinciones lexicales son: 'cuerpo'/'alma', 'materia'/'espíritu', 'sensación'/'razón'; que permitirán en un futuro configurarse nuevos campos léxicos y

¹ Entre ellos: Fritz, K. von (v. artículo en la Bibliografía), Furley (v. su artículo), Lasso de la Vega (cf. su capítulo del libro colectivo *Introducción a Homero*); o los libros de Rhode, E., Simon, B., y Snell, B. (ver la Bibliografía también para los libros de los autores mencionados).

reestructurar toda esta faceta de la lengua griega sobre nuevas bases semánticas.

Estos tres factores combinados hacen imposibles afirmaciones tajantes respecto al lugar del término dentro del campo semántico al que pertenece en la épica homérica, lo cual no impide que tengamos información fiable acerca de dicha posición, la cual se resume a continuación.

Sabemos, en primer lugar, que se halla en relación con vocablos como θυμός (thymós), φρήν (phrén), y, en menor medida con ψυχή (psykhé), y otros términos que designan el psiquismo en Homero. Pero, su lugar exacto en dicho campo y su función son más imprecisos, tal como han comprobado en el pasado los numerosos estudiosos de este problema, y se reafirma actualmente en artículos como el de S. Darcus que lo enfoca entorno a un exhaustivo análisis sintáctico.¹

Tratemos, pues, de reunir las informaciones más valiosas que aportan los estudiosos² sobre ese campo léxico impreciso y vago.

Lo que parece, de entrada, bastante claro es que hay un 'principio general del ánimo' en el hombre, que contiene, aproximadamente, la totalidad de lo psíquico, se trata del ya mencionado thymós. A pesar de ello, se utiliza en ocasiones como término específico que designa un espacio limitado de dicho campo; tras esta aparente paradoja está un caso claro de neutralización del vocablo, que de este modo, privado de algunos de sus rasgos distintivos, pasa a abarcar un campo significativo mucho mayor. De este modo, thymós ('neutro') se emplea

¹ M.Darcus, S.: "How a Person relates to νόος in Homer, Hesiod and the Greek Lyric Poets", págs. 33 a 39 del artículo para Homero. (Cf. referencia bibliográfica completa en la Bibliogr.).

² Citados en las dos notas anteriores.

englobando a phrén o nóos para señalar las 'funciones anímicas en general', quedando claramente incluidos en ellas las designadas por los dos últimos términos. Empero, al mismo tiempo, thymós ('marcado') designa en otros textos "los bajos apetitos" o "las pasiones más desenfrenadas", mientras phrén señala la orientación de la mente hacia la acción o la práctica, hacia el cálculo de un posible resultado, y nóos al planear un hecho futuro, "preve" los acontecimientos. Mas esta delimitación no es constante y es frecuente el empleo de phrén y nóos indistintamente, más frecuente -en verdad- que su uso diferenciado; del mismo modo, thymós aparece con asiduidad como principio anímico impreciso, entre una utilización neutra y otra específica (designando "sentimiento o pasión"), siendo ésta la que con posterioridad subsiste.

Desde estos datos puede empezarse a delimitar el vocablo : desde lo que **no** es el nóos, y no es ni una 'función' ni una 'parte' de un 'alma'-psykhé-, por un lado, y ni un 'conocimiento intelectual' opuesto a la 'percepción sensible' o un aspecto de lo 'psíquico-intelectual' frente a lo 'pasional', por otro. No es nada de eso porque el hombre homérico ni tiene un concepto de 'alma' como "asiento de toda actividad vital y psíquica", ni concibe una 'unidad de la sensación' ni de lo 'intelectivo', ni es capaz de discernir, como nosotros, entre capacidades 'racionales' y 'emocionales'. Siendo la mejor prueba de esto último casos como el empleo de phrén y nóos en descripciones de marcado carácter emotivo, lo cual permite, precisamente, englobar dichas palabras dentro de un thymós neutralizado, que designa el "ánimo" o el "estado de ánimo" en general; pero, también es verdad, que ya se percibe una oposición creciente entre thymós, nóos y phrén, cuando el primero señala lo 'pasional'-'irracional', frente a estos últimos como capacidades de

'pensar, planear, prevenir', etc..., que nosotros genéricamente denominaríamos 'racionales'.

Pero no resulta suficiente distinguir nóos de thymós, y captarlo como opuesto al mismo, junto con phrén; es preciso ahora diferenciar mínimamente a nóos de este último. Antes de entrar en ello, hay que destacar el dato de la virtual desaparición post-clásica del término phrén, subsistiendo, sin embargo, el empleo frecuente de sus derivados, en los cuales persisten algunas de las características distintivas que vamos a atribuir ahora al primitivo sustantivo. Phrén tiene originariamente una tendencia pragmática que, unida a su localización en la zona cardiaca, le acerca insensiblemente a thymós, al que también le relaciona su significado originario de "diafragma", órgano religado a la respiración que tenía que verse muy cercano a ese "aliento" simbolizado por thymós, que de "aliento vital" pasa a "ánimo" o "capacidad vital" en su sentido más universal. Así, al estar ambos relacionados con localizaciones físicas, y mecanismos orgánicos, puede decirse que nóos queda inevitablemente separado de ellos, por su falta de conexión con cualquier órgano o actividad física del individuo; este rasgo distintivo es de capital importancia y se debe seguramente a la razón indicada al final del análisis etimológico.¹

No obstante señalar en phrén una tendencia práctica por encima de todo, no debe ésta llevarnos a pensar que permite oponerlo a nóos: también éste proyecta acciones futuras e incluso en ocasiones suplanta a phrén para proveerse de los medios de conseguir algo práctico; la razón puede hallarse en que no se distingue entre campo 'teórico' y 'práctico' como también se advierte en la épica arcaica e,

¹ Lo cual, de paso, hace inevitable en Homero que deba darse a nóos como *locus* el propio phrén, o thymós, o la localización común de estos dos últimos: τὸ στῆθος (el "pecho").

incluso, en pensadores griegos posteriores. Esta mentalidad es la que posibilita que los griegos tomen la acción propia como 'objeto de conocimiento', o sea, "conocen o saben" sus sentimientos, sus comportamientos, en suma, sus propias conductas; todo ello, en una concepción del psiquismo que no es unitaria, y que permite que el sujeto se contemple o piense **desde fuera** cuando realiza una acción. Esto, que es especialmente cierto en Homero, aclara porque nóos y phrén se implican entre sí, y también con las pasiones y emociones, o sentimientos: éstos ha de "saberlos" o "conocerlos" los miembros de lo anímico que son nóos y phrén. Mas, mientras phrén de preferencia "calculará" prácticamente los beneficios o perjuicios de una acción determinada, nóos, también de preferencia, se "representará" la situación planeando o proyectando gráfica o figuradamente -no olvidemos que ésta es una época muy primitiva- la posible salida a dicha situación de la cual previamente ha sido consciente. Con esto ha quedado situado, en la medida de lo posible, nuestro vocablo en relación con aquellos otros que le son más cercanos en el impreciso campo léxico de lo psíquico en la épica homérica, siempre dentro de los datos que parecen confirmados en los textos aportados por los estudiosos de este asunto, ya que las aseveraciones que no me parecen corroborar los propios textos (y suelen ser peculiares de un autor determinado) no han sido reseñadas aquí.

En resumen, solamente cabría añadir y repetir una vez más que todos los autores coinciden en la confusión de planos ya señalada con anterioridad, así como en el evidente tinte emocional del nóos homérico en muchas ocasiones, y, sobre todo, en el rasgo distintivo más claro entre él y los otros vocablos con los que se superpone en su uso lingüístico: su no localización concreta, su falta de concreción orgánica; lo cual le aleja de lo físico y permitirá en el futuro darle un

matiz espiritual y asimilarlo a psykhé, por poner un ejemplo claro. En suma, puede afirmarse que la indeterminación del vocablo en Homero llega hasta 'confundir' lo que serán posteriormente tres planos léxicos: el primero, el de una 'actividad anímica' imprecisa, que se expresa en ocasiones con nuestro término (significando "la mente", "la razón", "el espíritu" y, sobre todo, "el ánimo"); el segundo, el de la facultad o función concreta del "ánimo" que consiste en 'prever o comprender globalmente' una situación (se trata ahora de "la perspicacia", "la previsión", "la sagacidad", "el ingenio", en suma); y, en tercer lugar, estaría el resultado mismo de esa operación anímica o sea el objeto del del segundo plano léxico ("la idea", "el plan" o "proyecto" ideado por esa capacidad 'anímica concreta'). Y este confundir planos sémicos -apreciado desde estructuras gramaticales mucho más evolucionadas que las homéricas- se debería también a la carencia de un género unitario en el psiquismo en Homero, no hay, pues, un 'alma' que englobe las capacidades ya reseñadas (thymós, phrén, nóos) frente a una noción igualmente 'total' de 'cuerpo', que tampoco está presente aún¹; no existe, como consecuencia, una estructura prefijada de funciones o facultades de un 'alma' inexistente, lo cual supone que el hombre homérico percibe realidades corporales y anímicas simultáneamente ("dolor de corazón", "terror ante un plan determinado", son concepciones y expresiones tipo en Homero), mezcladas entre sí, ya que no hay campos opuestos del 'cuerpo' frente al 'espíritu', ni de lo 'racional' frente a lo 'emocional', etc...; todo lo cual aplicado al nóos implica la citada alternancia entre

¹ Gangutia, E. *Vida y Muerte de Homero a Plutón*, págs. 35-94; para el tema del 'cuerpo', págs. 91-94, donde se explica que σῶμα (sóma) no designa aun sino el "cadáver". (Cf. Bibliogr.)

designar 'una actividad anímica' algo vaga o la 'facultad de comprensión global' -teñida o no de emociones diversas- o, incluso, el resultado de ésta, "lo planeado", "lo comprendido" que se designa ya en Homero, en otras ocasiones, con el derivado de noeîn (νοέω), νόημα (nóema), "la idea", "el proyecto", y que en épocas posteriores -de mayor diferenciación de campos gramaticales- ocupará completamente la parcela del 'resultado o producto de la acción', mientras el nóos será la facultad origen de tal acción.

En conclusión, en lo que afecta al campo semántico en el cual hemos encuadrado nuestra palabra a estudio, se produce, sin duda, una polarización entre nóos y thymós (neutralizado), ya que nóos es una singular capacidad del individuo que no está bien integradas en el conjunto de las restantes capacidades anímicas al tener, en ocasiones, un origen 'externo' -divino-; dicha circunstancia también lo opone a phrén o psykhé -ya que ambos carecen asimismo de ese origen 'divino'- lo cual explicaría por sí solo la oposición entre todas las restantes capacidades anímicas y la designada por el nóos, recalcada por el hecho de que jamás sea atribuido a animales -como lo son incluso phrén y psykhé¹; y, una vez más, lo que facilita tal escisión respecto a las restantes capacidades humanas ligadas al 'ánimo vital' homérico es su oscuro origen, que le priva de conexión con órganos corporales concretos (como tiene phrén) o con funciones vitales del ser vivo que es el hombre (como les ocurre a thymós y a psykhé).

Concretando todos los indicios anteriores, se pueden señalar ya las significaciones más marcadas y frecuentes de nóos en Homero empezando por la más básica de todas.

¹Cf. Lasso de la Vega, *l.c.*, pág. 247. (Véase Bibliogr.).

Consiste ésta en ese "ingemo", "perspicacia" o sagacidad", que indican la capacidad de "prever el peligro" o "percatarse de algo", o "captar de forma inmediata o súbita una situación determinada" o, aún, "reconocer la identidad y el significado de lo que se percibe"; implícitas todas ellas en el sentido básico ya señalado en la Etimología del término. Como ya indicara Kurt von Friz en su artículo ya citado, esta significación originaria incluye una fuerte carga emocional para el sujeto que percibe su posición exacta en la batalla o en otro momento igualmente crítico.¹ Luego, el nóos no será nunca elaboración o razonamiento pausado de los datos percibidos o mera apreciación sensible de un hecho, será 'intuición representativa' y no 'proceso mental o raciocinio'. En una palabra, se centra entorno a esa "sagacidad" que tan bien caracteriza este sentido básico.² Y que – además de con el nóos– expresará Homero con un compuesto de éste, ἀγχινοός –"sagaz"–, que retomarán Platón y Aristóteles como para destacar este sema básico de la raíz de nóos : la rapidez 'intuitiva', la 'comprensión súbita', etc...

Una inmediata deducción de este sentido básico de nuestro término es considerar esta capacidad anímica como un factor independiente de la persona/ser divino en que se produce; de este modo, el sujeto no controla bien su nóos, en muchas ocasiones escapa a su control ,en suma, el esquema expresivo sería : "él/ella desea o piensa algo, pero su nóos por el contrario..."; este modelo es aplicable a varios pasajes homéricos, y suele tratarse de un nóos en acusativo con un verbo de pensamiento o de deseo (un acusativo interno). Situación un tanto extraña desde nuestro punto de vista, pero que no

¹ Como ocurre por ejemplo en // 23.149: " σὺ δέ οἱ νόον οὐκ ἐτέλεσσας " Cfr. para todo Homero, *Homeri Opera*, ed. T.W. Allen (v. Bibliogr.).

² Notense expresiones como πυκινόν νόον ("prudente o sagaz nóos"), νόος κραιπνός (" nóos impetuoso"), así lo demuestran.

resulta absurda para la mentalidad homérica que admite con facilidad influjos exteriores en su comportamiento; con todo lo cual, nuestro vocablo designará en ocasiones ese factor misterioso, casi ajeno al sujeto, que es capaz de actuar espontáneamente y revelarle un punto de vista nuevo e insospechado en una situación dada.

Desde esta base sémica común, subyacente a las distintas acepciones del nóos en Homero, veremos a continuación como, según el grado de independencia de ese nóos, se le atribuirá o no un origen **externo** al sujeto, lo cual da lugar a interesantes precisiones: primera, si es 'externo' pertenece a la categoría de nóos 'divino' o 'no-humano-inmortal' en el sentido de 'supra-humano' únicamente, ya que el vocablo no se aplica a seres infra-humanos, como ya se ha dicho; segunda, si es 'interno' se trata de un nóos 'humano' con todas las consecuencias; sin embargo dada la escasa delimitación de campos léxicos en Homero, a veces resulta confusa la adscripción de un pasaje a una categoría u otra. En cualquier caso, es de destacar la enorme influencia posterior de este rasgo sémico de 'exterioridad al propio sujeto' presente ya en esta modalidad del término homérico, el que denominamos nóos 'divino', como el propio poeta lo hace a veces¹; y que adquirirá mayor nitidez semántica en Hesíodo. Pero analicemos con mayor detenimiento ambos tipos de nuestro vocablo en Homero.

A. Nóos 'divino'.

En Homero aparece como capacidad exterior al sujeto concedida por los dioses y otorgada a un individuo o un grupo humano determinado, en menor medida, también es, en alguna ocasión,

¹ "νόος (ἐστὶ) θεουδής", en *Od.* 6.121, 8.576, 9.176, 13.202.

transmitida (indirectamente) por otros hombres. Esta capacidad es la implicada por la expresión “νόος (ἐστὶ) θεουδής”, una capacidad de utilizar el νόος atribuida al que tiene una relación muy estrecha con la divinidad, que le confiere una “penetración inesperada” a su percepción del mundo como puede verse tanto en *Odisea* 9.176 como en la misma obra en el canto 13.202. En la más antigua de las grandes epopeyas atribuidas a Homero, la *Iliada*, es notorio el pasaje en el cual Poseidón se queja de que los hombres -naturalmente se refiere tan sólo a los héroes, los elegidos entre los mortales- no “vuelvan” su νόος con más frecuencia hacia los dioses (// 2.446-7), versos muy sugerentes que resonarán a lo largo de una buena parte de la filosofía griega.

Para nuestro propósito - el entorno sémico del término- el mayor atractivo del caso lo ofrece este νόος ‘divino’ en estado puro, sobre todo cuando advertimos que su exterioridad, su ‘extrañeza’ consiguiente, le permite ser inmune al tiempo (pertenece al orden ‘eterno’ o ‘divino’ y , por tanto, a dichas clases léxicas) y , como consecuencia, puede “antever” o “anticipar” el futuro. Capacidad expresamente negada a los hombres por los dioses ‘celosos’ de este tipo de νόος, como muestra por ejemplo el pasaje de la *Iliada* (7.447) en que Poseidón se indigna ante la mera posibilidad de que los mortales puedan enseñar a los inmortales su “pensamiento” (νόος) y su “designio” (μῆτις).¹ Además, en el caso de que se dé efectivamente en un dios -preferentemente en Zeus- a la “previdencia” del mismo se añade una especial capacidad de “omnivisión” o “visión totalizadora” -que a menor escala subsiste en el νόος ‘humano’ por ‘contaminación’ sémica del mismo, proveniente de este otro tipo del

¹ “Ζεῦ πάτερ, ἥ ῥα τίς ἐστὶ βροτῶν ἀπέφονα γαῖαν ὅς τις ἔτ’ ἀθανάτοισι νόον καὶ μῆτιν ἐνιψεί;” (// 7.446-7).

término-. Aún más, este tipo de nóos en Zeus -dotado de tan excelsas características- es "impenetrable" para los mortales.¹ Luego, ya tenemos un nóos capaz de 'saltar' las barreras del tiempo y del espacio, por ello, no será menos importante este primitivo sentido del nóos homérico que la mencionada carencia de localización concreta para la futura "exterioridad" del nóos de la filosofía anaxagórea, platónica y aristotélica.

B. Nóos 'humano'.

1. Como capacidad sentida como extraña al cotidiano y rutinario razonamiento de los hombres acerca de los hechos; esta percepción totalizadora e instantánea capaz de darle un matiz nuevo e insospechado a lo ya percibido y pensado por el sujeto, le hace a éste pensar que su nóos es un 'agente' interior pero **independiente** de las restantes funciones conocidas -y más cotidianas- de su mente; independencia acentuada por el aspecto emotivo del nóos homérico , ya que el sujeto que reinterpreta una situación inhabitual - y normalmente, descubre su peligrosidad- suele sufrir una violenta emoción, sea esta odio, cólera, amor, vergüenza, etc..., que invade su ánimo llevándole a perder el control. En manos de los filósofos griegos, que la tecnifican, esta acepción del término se tornará en la expresión de la capacidad humana de intuir los fenómenos, de ir más allá que cualquier otra facultad humana; y ya muestra esta tendencia en algunos pasajes homéricos (// 19.112, *Id.* 1.322), en los cuales se produce un "reconocimiento súbito" de un hecho, interpretado anteriormente de forma muy distinta: se creyó

¹ " ἄνθρωπος δὲ καὶ οὐ τι διὸς νόον εἰρύσσειτο," [// 8.143] ; es buena muestra de ello.

hombre al dios, amigo al feroz enemigo; consiste, por tanto, en **percatarse** de algo, y de nuevo "perspicacia" sería su más cercana versión al castellano.

2. Como la facultad de planear una posible salida a una situación de peligro o bien el resultado de buscar esa salida, es decir, la "idea" proyectada para solventarla. Aquí se advierte de nuevo la carencia de diferentes planos gramaticales para expresar la 'facultad' y el 'objeto o resultado' de ésta. En cualquier caso, en ciertos pasajes,¹ se trata de expresar el sentido del nóos como "visión totalizadora e imaginativa" de un conjunto de datos - representados en imágenes con frecuencia-, permitiendo éstos al sujeto en cuestión "imaginar" un resultado futuro, en suma, "proyectarse hacia el futuro", o "precaerse o prever" en nuestra lengua. Como puede verse, continuamos en línea con el uso originario del término, con su carácter de "previsión del peligro", pero también tiene un aspecto innovador tal acepción: proyecta al sujeto más allá del presente, de los hechos actuales, y esta proyección alejada de lo inmediatamente presente a los sentidos dará mucho juego en la filosofía al liberar al conocimiento de los groseros lazos con lo percibido aquí y ahora; antes de eso, es ya pieza clave para describir características muy abstractas de la divinidad como se ha señalado en el apartado anterior. Por último cabe indicar en esta acepción, la estrecha relación en que se encuentran nóos y phrén, y sus respectivos derivados; la razón de ello estriba, tanto en que hay ocasiones (como en // 1.363) en las cuales el "plan o pensamiento" (nóos) se localiza en el phrén, en lo más profundo del ánimo de la persona,² como otras en las que es el phrén o el verbo derivado φρονέω (phroneîn) quien

¹ // 15.509, *Od.* 1.23, 24.497.

² "νόος ἐστὶ μετὰ φησίν" (// 18.419).

calcula las posibilidades prácticas de dicho "plan" (nóos). Tendremos entonces un nóos como fruto de un 'órgano anímico' que sería phrén, solucionándose así tanto la falta de *Iocus* de nuestro vocablo como su frecuente superposición semántica con phrén en Homero, quedando ambos integrados, hasta cierto punto, en el mismo ámbito léxico.

3. También esta acepción se deriva del empleo básico de la palabra en Homero; supone la fácil transición entre ser "perspicaz" o "ingenioso" en cada caso y la descripción de una forma **permanente** e inalterable de 'apreciar las situaciones', o sea, la transición entre referirse a una capacidad de actuar esporádica en el sujeto y una característica permanente del mismo, una 'facultad' de la persona propiamente dicha. Concretamente, Homero considera que hombres distintos hacen usos determinados y singulares de sus respectivos nóos, luego, es más un rasgo caracteriológico que otra cosa, dadas las connotaciones emocionales que tiene el término en la épica más primitiva. Y no son distintos porque los otorguen diversos dioses, sino porque supone un rasgo del carácter individual;¹ y con este significado es frecuente su aparición en nominativo con el verbo copulativo por excelencia, εἶμι (eínai), en numerosos pasajes dónde se lanzan toda clase de epítetos positivos o negativos a los héroes épicos.² Naturalmente, al tratarse de cualidades del 'carácter' son más 'volitivas' que 'intelectivas', o, en cualquier caso, una mezcla singular de ambos aspectos, con lo cual queda claro que nos hallamos ante un uso no polarizado del término, que se emplea en expresiones en las cuales podría usarse indistintamente thymós o phrén, y que nos habla una vez más de indefinición semántica en Homero.³

¹ "ἀτάρβητος νόος ἐστί" (// 3.63).

² Por ejemplo, en // 3.813, 16.35, o 23.484.

³ Algunos casos indicativos son los siguientes:

νόος (ἐστί) - ἀπηνής ("cruel") // 16.35, 23.484.

Así mismo, se integra en esta acepción homérica del tipo de nóus 'humano' el uso adverbial del dativo de nuestro vocablo, νόῳ, que significa "prudentemente",¹ lo contrario de la expresión preposicional παρὰ νόον ("insensatamente")². Resultan infrecuentes en Homero, por tanto, las muy habituales (en la época clásica) expresiones -adverbiales y preposicionales- que aluden a la oposición conceptual 'sensato'/'insensato' o 'prudente'/'imprudente'. Siendo preferido, para expresar dicha oposición, en lenguaje homérico la opción de otras familias léxicas cercanas entonces a la nuestra o la de algún derivado de la misma como ἄνοος (ánoos) y ἀνοήμων (anoémon), privativos ambos.

-
- ἀτάρβητος ("intrépido") // 3.63.
 - ἔμπεδος ("incommovible") // 11.812, *Od.* 10.240.
 - ἐναΐσμος ("moderado") *Od.* 5.190.
 - ἀποφώλιος ("vano, insensato") *Od.* 8.177

¹ Cfr. *Od.* 6.320.

² // 20.133, por ejemplo.

3. HESÍODO

Respecto al uso del término en Hesíodo hay que reseñar en primer lugar que podemos hacer tres grandes apartados:

a) Los casos en que nóos mantiene su significado originario, que son poco numerosos.

b) Aquellos empleos de la palabra que se derivan del sentido 'básico' de la lengua común -los usos más 'vulgares' del lenguaje homérico- y que ya son menos escasos que los vinculados al significado etimológico. Quede claro que, no obstante lo dicho anteriormente, en Hesíodo aparecen todos los usos del término en Homero sea en mayor o menor medida.

c) Unas variantes originales de las acepciones existentes hasta ahora y que son la contribución de Hesíodo a la progresiva delimitación del significado de nóos, ya en esta época tan primitiva.

Como es lógico, y para evitar repeticiones innecesarias, se analizará a continuación solamente la utilización de nuestra palabra dentro del apartado c).

A. Tipo nóos 'divino'.

1. Este tipo de nóos ya nos es conocido, pero en Hesíodo está reelaborado. En este autor guarda relación con el "deseo futuro" o con el "deseo proyectado hacia el futuro", para ser más exactos, emparentado ciertamente con la "previsión" homérica, pero

algo diferente: gracias a nuestro término se alude ahora al "designio" de los dioses como puede verse en este pasaje de la *Teogonía*: «no es posible sustraerse al nóos ["deseo", o mejor "designio"] de Zeus.»¹. Insensiblemente, estaríamos entrando a considerar esta palabra como atributo de 'omnisciencia' divina, al menos cuando se dice de Zeus. Tal interpretación del término es aún más inequívoca en otro pasaje hesiódico, que aluden a la "impenetrabilidad" de la 'mente' de Zeus para los humanos: ésta es "inescrutable".² Para terminar este breve apartado, sólo cabe añadir que la palabra a estudio sigue siendo en estos pasajes de Hesíodo una capacidad anímica de orden superior, como lo fuera ocasionalmente en Homero; y que, con frecuencia, tales textos llevan dos tipos de verbos: o bien verbos de 'conocimiento', con lo cual el nóos de Zeus "lo conoce" o "lo sabe todo", o bien verbos de 'ocultamiento', es decir, que indican "lo incomprensible" que resultan sus designios a los mortales, como ya se ha visto.

2. Una acepción cercana a la anterior, pero que puede decirse de algún mortal privilegiado además de los propios dioses, al ser otorgada por los dioses -normalmente por el dios supremo o alguno de sus hijos (Apolo o Atenea) relacionados con la videncia o la inteligencia- como capacidad de "penetrar la verdad de los hechos", visualizando con imágenes el conjunto de la situación creada hasta captar su verdadero significado. Esta "imaginar con claridad"- más que "claridad conceptual"- tiene un nombre perfecto en castellano: **clarividencia**, y de este modo, como alguien clarividente, puede caracterizarse a la protagonista del comienzo del

¹ "οὐκ ἔστι διὸς κλέψαι νόον." [*Teogonía* v.613]. O este casi idéntico por su significado: "οὐ τί πη ἔστι διὸς νόον ἐκκλέασθαι". [*Trabajos y Días*, v.105.]. Cfr., para el conjunto de la obra hesiódica, *Teogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier*, ed. y trad. de Paul Mazon (v. Bibl.)

² *Trabajos*, v. 483.

Escudo hesíodico,¹ ya que se la señala en el verso quinto como superior a los demás mortales por su "clarividente nóos". No es preciso decir, que el nóos de Zeus, a veces enigmático según Hesíodo, también tiene estos aspectos concedidos a los elegidos entre los humanos.

B. El nóos 'humano'.

1. El nóos como 'característica personal', indica claramente el **carácter** de la persona, tiene sobre todo un sentido moral.² En tales casos, nuestro vocablo suele ir en caso nominativo y acompañado de un adjetivo que lo califique en el plano ético; como "κακὸς νόος" -en sentido negativo- y "νόος ἐσθλός" -en el positivo-, que serán muy repetidos por autores posteriores - sobre todo Teognis- como juego de opuestos para definir al tipo de poseedor de ambos rasgos morales.

2. Derivándolo del sentido originario, Hesíodo otorga al "reconocimiento de una situación de peligro" homérica un nuevo rasgo: el nóos permite, según él, "prestar una deliberada y afanosa atención", con todo lo que supone esto para el 'espíritu' humano, en los planos emocional, cognoscitivo o volitivo; se mantiene así la fusión primitiva de los tres planos conceptuales -distintos en un futuro-³

3. Un último desarrollo del término en Hesíodo, muy original, es de nuevo de dimensión moral, y tendrá incidencia en

¹ El nóos de Alcmena no tiene rival entre las mortales, según *Escudo*, vv. 4-6.

² Un ejemplo de ello sería "κύνειον νόον", "carácter imprudente" en *Trabajos* v.67 (otro uso similar a éste se halla en el verso 483 de la misma obra).

³ Cfr. *Teog.* v.661.

las matizaciones futuras de otros autores. Esta acepción del tipo de nóos 'humano' considera posible no sólo que éste quede "embotado" por las emociones, como en Homero, sino que llega a admitir que se "engañe" completamente por causa de una violenta pasión, que "nubla" a nuestro nóos induciéndole a error; frecuentemente, formula Hesíodo como lo arrastran aspectos reprobables de la conducta del sujeto afecto, siendo habitualmente la codicia la que "obnubila" a esta suprema capacidad anímica.¹ Para concluir este párrafo, baste recordar que estamos ante un empleo de nuestra palabra sometido al imperio de las pasiones, o sea, de lo 'emocional-irracional', tesis que desarrollará mucho después Gorgias de Leontini, el Sofista. Pero también debemos notar que nos hallamos ante un nóos "engañado o equivocado", lo cual volverá a aparecer en Heráclito y Parménides, aunque dichos filósofos 'tecnifiquen' esta acepción de un modo impensable en un poeta del período más primitivo conocido de la lengua griega. En cualquier caso, esta utilización del término en Hesíodo supone ya una polarización implícita entre thymós/nóos -en un uso específico (marcado) del primero, claro es-, puesto que las pasiones ciegan el nóos, se oponen negativamente a él y destruyen su habitual "viveza o sagacidad", en resumidas cuentas, estamos ante el anuncio de la futura oposición léxica de los campos de lo 'racional' y lo 'irracional', que se confirmará en griego poco a poco hasta cristalizar en Platón.

Mas no debe olvidarse que el análisis sintáctico -contextual- de nuestro término también resulta revelador en Hesíodo, aún siendolo menos que el semántico. Siguiendo dicho examen inevitablemente las

¹ Para esta acepción véase: *Trabajos*, v. 323 y 373; *Teog.* v.537.

huellas del artículo de S. Darcus¹, se puede decir que la palabra aparece en el *boecio* preferentemente en acusativo y nominativo (en este orden), haciéndolo como epíteto o calificativo en muchos caso, referido, bien al sujeto -en nominativo-, o bien a la 'facultad' o 'capacidad' de "desear/pensar" de un hombre o dios -en acusativo-. Es decir, nóos parece ser un rasgo constitutivo o determinante de la personalidad, una capacidad distintiva de alguien. Por el contrario, es poco frecuente encontrar el vocahlo en genitivo y dativo, por consiguiente será raro considerar al nóos como un instrumento del sujeto para lograr algo. Para concluir, también en el plano sintáctico se advierte una evolución del término en Hesíodo, que se hace patente en que se deja entrever un menor 'desdoblamiento' de la personalidad que en Homero - no es casi nunca un agente interno extraño al control del sujeto- y, por tanto, quedan consolidados con más definición los dos tipos contrapuestos de nóos : el 'divino' y 'el humano'

En suma, ambos análisis coinciden en señalar cierta tendencia para constituir al nóos como una **facultad** anímica más diferenciada, de reconocida importancia, pero, también, más dependiente de las restantes 'capacidades anímicas' -pasiones, emociones, formas de raciocinio- que lo era en Homero, y ,además, con un gran valor ético, que resulta nuevo frente al uso homérico del término.

¹ M.Darcus, S. "How a Person relates to νόος in Homer, Hesiod, and the Greek Lyric Poets" (cfr. Bibliogr. para referencia completa); págs. 39 a 44 para Hesíodo.

4.RESTO DE LA EPICA HOMERICA.

Bajo este epígrafe se agrupan tanto obras atribuidas largo tiempo a Homero como poesías épicas de corte 'homérico' que se sabía desde siempre que pertenecían a otros autores, imitadores suyos, en ciertos casos; todas ellas son considerados hoy por los expertos como debidas a otros autores épicos, en muchos casos anónimos; por tanto, hablaremos aquí de esta producción poética que no pertenece ni a Homero ni a Hesíodo y que se remonta a los siglos VIII a VI a. C. principalmente, podremos complementar con ello la panorámica de los autores épicos más primitivos.

El orden de exposición será como sigue, primero prestaremos atención a los restos del llamado *Ciclo Epico*, constituido por obras de temática similar a la de Homero, y anteriores a las hesiódicas; a continuación, por ser posteriores, examinaremos brevemente aquellos pasajes de los *Himnos Homéricos* -erróneamente llamados así- que hagan al caso.

4.1. CICLO EPICO.

Aun entre los escasos fragmentos conservados de dichos poemas del *Ciclo Epico* encontramos tres citas de nuestro vocablo.

La primera proviene de la *Tebaida* -siglo VIII a. C.- y una traducción literal de la misma sería « ténme, hijo, héroe Anfíloco, el

modo de ser del pulpo y adáptate a aquellos a cuya comunidad llegas»¹, que nos aporta una acepción de nuestro término como "modo de ser" del individuo, cambiante según las circunstancias, a imagen y semejanza del pulpo que toma el aspecto del fondo marino en el cual se halla. Aunque se trata de una expresión harto repetida posteriormente, νόον ἔχειν no tiene el carácter estereotipado que tendrá en la época clásica, y aun cuando al igual que la futura locución verbal tan corriente entonces exprese la "sensatez", como en todos los casos de una expresión original lo hace con mucha mayor riqueza sémica que la mecánica exhortación a "tener buen sentido" en que se convertirá en un futuro. Pero aún más que el hecho de utilizar una acepción ya existente en Homero, lo que más mantiene nuestra atención es el ver como toda metáfora afortunada, como lo es ésta, se convierte en un lugar común en el lenguaje griego posterior², ampliándose la frecuencia de esta acepción ligada al comportamiento de las personas. Y permitiéndonos caer en la cuenta de la permanencia que adquiere toda metáfora, locución, etc... por muy antiguo que sea su origen, en una cultura que basa la educación en el aprendizaje de los textos antiguos, especialmente de los épicos. Esta tremenda influencia se habrá de notar aún en los autores clásicos y, mucho más de lo que suele creerse, en Aristóteles.

Los dos textos restantes del *Ciclo* en que aparece νόος son ya del siglo VII a.C. y pertenecen, respectivamente, a los *Regresos* y la

¹ *Tebaida*, frag. 4 de la edición Bernabé del *Ciclo Epico* (cfr. Bibliografía), el texto original es "πουλύποδός μοι, τέκνον, ἔχων νόον, Ἀμφίλοχ' ἥρως, τοῖσιν ἐφαρμόζειν, κεν κατὰ δῆμον ἴκηαι...". La traducción castellana aparece también en A. Bernabé, *Fragments de Epica Griega Arcaica*, pág. 70. (véase Bibliogr.)

² Imitan este pasaje otros autores, como Teognis ("πουλύποδος νόον ἴσχει...") [Plutarco, *Moralia*, 96 f.]; Píndaro ("ὦ τέκνον, ποντίου θηρὸς πετραίου χρωτὶ μάλιστα νόον...") [Fr. 43 Snell-Maehler]; o Alceo el Cómico ("ἡλίθιον εἶναι νοῦν τε πουλύποδος ἔχειν") [Fr. 1 Kock].

*Heracles*¹, siendo ésta la única de las tres obras citadas de la que conocemos el autor, Pisandro de Camiro.

El primero de ambos fragmentos insiste en otra acepción del nóos 'humano' distinta del examinado con anterioridad: « Pues los regalos corrompen el modo de ser (o "las intenciones") de los hombres, así como sus acciones»;² puede verse claramente su relación con la acepción hesiódica del término en que éste puede "corromperse" moralmente por la avaricia del propio sujeto; no es extraño , desde luego, ya que el autor anónimo de esta cita es contemporáneo de Hesíodo; con ello, puede insinuarse una tendencia de la época post-homérica hacia usos del nóos relacionados con la conducta y la acción humanas, puesto que también está presente en el texto anterior y en el que le sigue.

Este último, perteneciente como se ha dicho a la *Heracles* de Pisandro de Camiro, consiste en una breve cita: «...entre los centauros no hay moderación...»;³ es éste un empleo de la palabra examinada de tipo privativo con el verbo "ser-existir" (eínai) elidido, como es frecuente en máximas o proverbios griegos. Siendo esto último este texto, un proverbio, que insiste en el papel que otros semejantes atribuyen a los centauros: carecer de "medida" o "moderación" en sus actos; así interpretamos a nóos, como una forma concreta de "insensatez" o "sinsentido", a saber, la "desmedida", el defecto más temido proverbialmente por la cultura griega. Fácilmente se deduce la cercanía de nuestro término a la familia léxica de phrén en este caso,

¹ Fragmentos 8 y 9 de los *Regresos* en la edición del *Ciclo Epico* de A. Bernabé Pajares (v. Bibliogr.).

² "δῶρα γὰρ ἀνθρώπων νόον ἥπαφεν ἡ δὲ καὶ ἔργα" [*Regresos*, frag. 8 -ed. Bernabé-].

³ "νοῦς οὐ παρὰ Κενταύροις", [*Heracles* de Pisandro de Camiro, perteneciente al *Ciclo Epico*, ed. Bernabé, frag. 9].

lo que aquí designa nóos se vertirá más tarde, en época clásica, con sophrosúne (σωφροσύνη).

Por consiguiente, se puede concluir que en estos fragmentos del *Ciclo Epico* nos enfrentamos habitualmente a un nóos de tipo 'humano' situado en el campo sémico del 'comportamiento moral' más que en el 'racional' o el 'ánimico en general'; apareciendo, sin embargo, estos últimos también como acepciones del nóos 'humano' tanto en Homero como en Hesíodo. De tal manera que el *Ciclo* se inclina decididamente por el aspecto 'ético-práctico' de nuestra palabra aludiendo exclusivamente a "modos de ser", o sea, a la personalidad o características éticas de los sujetos, insistiendo en ello aún más que Hesíodo.

1.4.2. HIMNOS HOMERICOS.

También estos himnos han sido erróneamente atribuidos por la tradición a Homero -como indica su nombre-; siendo, realmente, posteriores a la épica homérica, sin constituir por ello un cuerpo único, ya que proceden de siglos muy distintos. En este trabajo, al considerar únicamente los que contienen nuestro vocablo, no tendremos en cuenta sino a unos pocos, que aún disminuyen dada la inutilidad de estudiar los posteriores al siglo IV a. C., que a pesar de mantener un lenguaje arcaizante, como todos ellos, son excesivamente 'modernos' para nuestro objetivo.

Lo primero que se ve en una aproximación inicial a estos *Himnos Homericos* que nos incumben,¹ es lo poco frecuente de nuestro término

¹ Y que se enumeran por su orden tradicional señalando su muy probable datación: Himno II (VII a.C.); Himno II (VIII a.C., el inicio, y VI a. C., la continuación del mismo); Himno IV

en ellos; pese a lo cual algunos de los versos en que se le halla adquirirán especial resonancia en la poesía lírica posterior, incluyendo en ella a los filósofos-poetas de la época arcaica.

Para acercarnos con más orden a estos pasajes de los *Himnos* agruparemos a los mismos según señas comunes residentes en el aspecto morfosintáctico o en el semántico. Lo curioso es que aún dándose las varias acepciones de nóos en los *Himnos* con relación a dioses, o seres 'supra-humanos' (fuerzas naturales divinizadas, 'dioses antiguos', olímpicos, semidioses, etc...); dicha circunstancia no es problema ante las citas del tipo nóos 'divino' ya conocidas, pero si lo es, -para nuestra mentalidad moderna-, en aquellas que responderían mejor al tipo de nóos 'humano' en sus acepciones homéricas. En realidad es un falso problema, porque el propio carácter difuso de la barrera que separa seres 'superiores' y mortales explicaría, en parte, esas acepciones de nóos en las cuales un ser 'supra-humano' (en general) tiene un nóos "extraviado" o "engañado"; pero, además de la propia confusión entre la compleja naturaleza de los seres 'supra-humanos', la idea griega de la divinidad no permite distinguir cómodamente en su forma de comportarse (de 'ser') a dioses olímpicos y hombres, y el problema se agrava si se trata de titanes, centauros, sátiros o ninfas, por poner ejemplos corrientes. Sin duda, tanto Homero como sus sucesores en la épica tratan de fijar rasgos propios para dioses - al menos para los supremos, para los olímpicos- y hombres, e incontestablemente, encuentran en la oposición 'inmortales'/'mortales' la solución; pero incluso en los *Himnos* al sema distintivo de 'eternidad', atribuido a los dioses, le acompaña, como diferencia importante entre éstos y los hombres, el nóos

(VI a. C.); Himno V (VII a. C.); Himno XIX (V a. C.); Himno XXVII (VI a. C.); e Himno XXIX (VII-VI a. C., fecha algo incierta).

'divino', y poco más. Semejante afirmación la confirman diversos textos de estos himnos¹ dedicados a las divinidades olímpicas como es el caso de las tres menciones en caso nominativo, del *Himno a Hermes*, (Himno IV, siglo VI a. C. , aprox.), unificadas además por una fórmula común " *Διὸς νόος* ", alusiva al dios supremo a Zeus. En sus dos primeras apariciones,² traducidas, respectivamente, por « ...se cumplía el designio del gran Zeus»³, y «..., pues fácilmente se hacía obedecer la mente de Zeus egidífero.»⁴, nóos aparece como sujeto de verbos en voz pasiva. Ambos parecen réplicas exactas de otros ya vistos en autores anteriores, pero la frase anterior a nuestra cita en la segunda de ellas, ubicada en el verso 396 del citado *Himno a Hermes* nos choca por su trascendencia inmediata: « El Crónida hizo una señal con su cabeza y obedeció el ilustre Hermes, pues fácilmente...»⁵ ; cualquier conocedor de los que vengo denominando 'filósofos-poetas' arcaicos advertirá la semejanza de dicho texto con la noción de nóos en Jenófanes. La tercera cita en nominativo profundiza más en la descripción de las características propias de este nóos 'divino', se trata de una frase no sólo interesante por su verbo cognoscitivo (*οἶδαι*, el perfecto de *eídein*), sino por esas precisiones que aporta el poeta y pone en boca de Apolo: « Mas la adivinación, queridísimo vástago de Zeus, por la que me preguntas, es palabra divina el que no la aprenda ni siquiera otro de los inmortales. Eso lo conoce la inteligencia de Zeus ("*οἶδε Διὸς νόος*")».⁶ Lo relativo a la adivinación, a captar el futuro, es posesión del dios supremo y sólo él y aquél de entre sus hijos -Apolo- a quien otorgó ese don, pueden practicarla gracias a ese nóos capaz de "prever el futuro" ("previdente"), característica central del nóos de Zeus, de quién que es verdaderamente divino.

¹ Siendo su texto original procedente de la edición de Allen, W.-Sikes, E.G., *The Homeric Hymns*, (Véase Bibliogr.)

Otros rasgos definitorios interesantes de nuestro vocablo nos los proporcionan usos del mismo en otros casos, por ejemplo, dos expresiones preposicionales singulares, en acusativo, *παρὲκ νόον*. La preposición en cuestión es importante por su significado, completamente distinto al de Homero, (aquí, "a hurtadillas de", "a pesar de" o "fuera de") y tiene distintas implicaciones en los dos himnos en que aparece. En el primero de ellos, Himno IV, ya citado, se refiere a la acción de intentar obtener información acerca del futuro "a hurtadillas" de los dioses olímpicos, violando el precepto o disposición divina (de Zeus) mencionado más arriba;¹ y tal transgresión se perpetra para "entender más que los dioses", en el texto vemos aparecer, concretamente "*νοέειν δὲ θεῶν*",² sorprendente por lo inhabitual que resulta ver juntos a *nóos* y *noeîn*, cuando era más corriente que acompañara a nuestro sustantivo el verbo *phroneîn* en la épica homérica. La aspiración blasfema que se denuncia aquí, consiste en "comprender los designios de Zeus para el Mundo, especialmente para los humanos", elevándose el sentido inicial del verbo *noeîn*, al relacionarlo con *nóos*; esta influencia 'positiva' sobre su verbo derivado de nuestro primitivo sustantivo seguirá ocurriendo en un futuro, y, concretamente, la unión de ambos será retomada ya por Parménides³ para designar un campo homogéneo de significaciones, al comienzo mismo de la Filosofía; cuando esta situación era impensable en griego homérico dada la escasa riqueza y la vulgaridad sémica del verbo *noeîn*, en general, en dicho primitivo

¹ « Pero el que (...) quiera interrogar el oráculo en contra de nuestra voluntad y entender más que los dioses que por siempre existen...», *Himnos Homéricos*, trad. cit., págs. 172-173.

² En versión original: "*μαντεῖν ἐθέλῃσι παρὲκ νόον ἐξερεεῖν / ἡμετέρην, νοέειν δὲ θεῶν*." [Himno IV, v. 547].

³ Cuyo poema épico recuerdo al lector que debió escribirse poco después de este *Himno a Hermes*, del siglo VI a. C., ya que su *Poema de la Naturaleza* suele datarse a comienzos del siglo V a. C.

momento. En el Himno V (VII a. C., aprox.), la expresión también tiene un uso 'no vulgar' al contrario que en Homero, se refiere a la capacidad de Afrodita –a quien se dedica el himno de alabanza– de "privar de su nóos" al propio Zeus, como máxima 'alabanza' al poderío de la pasión erótica.¹ Esta capacidad extraordinaria, de "poner fuera de sí a Zeus" ("πορὲκ ἡνὸς νόον")², incapacita a éste para ejercer su más alta cualidad, nublandose con la pasión su nóos, su 'cosmovisión'. Sin duda, nos recuerda este texto una acepción típicamente hesiódica, la de un nóos, en el del tipo 'humano', inutilizado por los afectos.

Precisamente en este mismo himno, *Himno a Afrodita*, bastante antiguo, hay un pasaje de grandes resonancias gracias a un curioso verbo, ἀποπλάζω, ("extraviarse, andar errante"), expresión poética empleada aquí en sentido metafórico, y que sugerirá a Parménides una de sus más afortunadas metáforas con nuestro término, su también poético "πλακτὸν νόον", al que nos referiremos más adelante. Volvemos, pues, en esta cita del Himno V,³ al sentido anterior, ya que, incluso el nóos de carácter 'divino' puede ser obnubilado por la pasión; puede "extraviarse" o "andar errante", no sólo en sentido literal, sino, como aquí, en el figurado de "equivocarse" o "errar" en este nuevo sentido. El nóos de la diosa "yerra" porque no cumple con su misión de "dirigir su mente a un fin conveniente, sensato" ya que yacer con un mortal trae la desastrosa consecuencia de concebir un hijo 'híbrido', ni dios ni hombre; se "descamina su razón" al quedar cegada por el amor y se aleja de la senda correcta.⁴ Como puede verse esta metáfora es grandemente enriquecedora y su pronta fecha le permite influir no sólo en la Filosofía griega temprana, sino, antes, en autores épicos arcaicos, como por ejemplo Teognis de Megara.

Habiendo entrado ya en esta acepción del *nóos* 'divino' pero "engañado" o "errado", cabe añadir otro pasaje, este en acusativo, del *Himno a Apolo*, Himno III,¹ en esta ocasión. En él Apolo amonesta a Telfusa (una 'diosa antigua', más fuerza de la naturaleza -tectónica- que otra cosa) por haberle engañado.²

Es el momento, tras el examen de acepciones típicamente 'cognoscitivas' del *nóos* de los dioses, aunque las últimas los aproximen a los mortales, de analizar otras de marcado carácter moral, la primera, y enmarcadas dentro de vagos aspecto anímicos, por último.

En este uso de *nóos* de tipo claramente ético incide un único pasaje. Lo encontramos en el Himno IV, es una referencia a una actitud "sin maldad, sin malos propósitos o mala intención de su *nóos*" (ἐπ' ἀβλαβίῃσι νόοιο), es decir, el *nóos* en cuestión puede forjar planes 'rectos o retorcidos', tener buenos o malos propósitos, en suma, es al tiempo capacidad cognitiva y moral.³

En último término, están variados casos en los que *nóos* equivale a "ánimo" o "espíritu", vagas denominaciones de lo anímico de marcado carácter arcaizante dadas las fechas no muy tempranas de la mayoría de estos himnos. La excepción la representarían las dos primeras citas, en acusativo, procedentes del *Himno a Demeter*, que parece más

¹ Del siglo VIII a. C. la versión original del mismo, y del VI a. C. la continuación.

² (Apolo) «...le dijo las siguientes palabras: Telfusa, no te estaba destinado que, poseedora de este lugar encantador por engañar mi mente, hicieras fluir tu agua de hermosa corriente.» Trad. de A. Bernabé, *o.c.*, pág. 123. El texto original: "μῦθον ἔειπε Τελφοῦσ', οὐκ ἄρ' ἔμελλες ἐμὸν νόον ἐξαπαφοῦσα χῶρον ἔχουσ' ἐρατὸν προρέειν." [Himno III, v. 379]

³ La traducción no vierte exactamente el matiz de ἀβλαβίης ('sin maldad, sin mal propósito'), lo que es lógico en un texto poético: «(Zeus) ordenó que ambos, teniendo un ánimo concorde, emprendieran la búsqueda.» Versión citada, pág. 163. El texto en griego es: "καὶ δεῖξαι τὸν χῶρον ἐπ' ἀβλαβίῃσι νόοιο ὅππῃ δὴ αὐτ' ἀπέκρυψε βοῶν ἱφθιμα" [Himno IV, v. 393].

antiguo, del siglo VII a. C.¹ Se trata en ambas de un nóos inmerso en la esfera de lo emocional o afectivo.²

Lo mismo ocurre en muchos textos de rasgos intencionadamente arcaizantes, en los cuales se pretende fomentar la idea de una mayor antigüedad del Himno con pasajes que recuerdan la *Iliada* y la *Odisea*, así “regocijarse en su ánimo”, que es la expresión base de todos los pasajes a los que nos referimos ahora. Aparecen éstos mayoritariamente en dativo –caso poco frecuente– con una sola excepción en acusativo³: «...ha deleitado su espíritu»;⁴ en dativo, una expresión se repite, es “χαίρεσθαι νόῳ” (“regocijarse en su ánimo”),⁵ mientras otra alude a los mutuos “sentimientos amigables” (καλὰ νόῳ) con los que se “siguen espiritualmente” (ἔπομαι, una hermosa metáfora, por tanto) los dioses Zeus y Hestia.⁶

¹ Traducidos por: « la esperanza confortaba todavía su gran ánimo, pese a estar afligida» (v.37) y « Los ritos, los fundaré yo misma, para que en lo sucesivo, celebrándolos piadosamente, aplaquéis mi ánimo.» (v.274). *Op. cit.*, págs. 64 y 74, respectivamente.

² Y cuyo texto es el siguiente: “τόφρα οἱ ἐλπίς ἔθηκε μέγαν νόον ἀχινυμένης περ’ ” [Himno II, v.37] ; y “ὥς ἂν ἔπειτα / εὐαγέως ἔρδοντες ἐμὸν νόον ἱλάσκοισθε.” [Himno II, v.274].

³ En el Himno XXVII (siglo VI a.C.) v.12: “ἐπὶν τεροφτῇ θηροσκόπος ἰοχέαιρα εὐφρήνη δὲ νόον χαλάσας εὐκαμπέα τόξα,”.

⁴ *Himnos Homéricos*, versión citada, pág. 287.

⁵ “φθεγγομένη παντοῖα νόῳ χαρίεντα διδάσκει” [Himno IV, v.484].

⁶ “ἐριούνιος εἰς χέρα θῆκε / δεξάμενος, χαίρειν δὲ νόῳ περιώσια δαίμων.” [Himno XIX, v. 41]. (Este último himno parece ser del siglo V a. C.)

⁶ “εἰδότες ἔργματα καλὰ νόῳ θ’ ἔσπεσθε καὶ ἦβη.” [Himno XXIX, v.12]. (Himno datado, aprox. en los siglos VII-VI a. C.)

CAPITULO II. EPOCA ARCAICA

1. POESIA ARCAICA.

1.0. INTRODUCCION

Resulta indispensable, para la buena comprensión del conjunto de las significaciones de nuestra palabra a lo largo del desarrollo de la Filosofía griega hasta Aristóteles, continuar analizando, aunque sea a veces muy someramente, la utilización del término en los autores literarios contemporáneos de los filósofos correspondientes; en este caso, de los primeros filósofos. La razón estriba, en primer lugar, en que la delimitación entre filosofía y literatura es artificiosa en esta época, en los albores de la filosofía, con lo cual se descubre fácilmente una intercomunicación constante entre los pensadores y poetas griegos, hasta tal punto que un autor como Jenófanes resulta aún difícil de clasificar como poeta o como filósofo ; además, en segundo término, está la constante influencia de los grandes poetas homéricos en la lengua griega posterior, a la que se añade la de los propios poetas coetáneos -los épicos y líricos arcaicos- formando un 'cerco' lingüístico al que los filósofos arcaicos no podían escapar.

Por todas estas razones, se pondrán en relación autores literarios y filósofos arcaicos, aunque por método se expondrá primero una selección de los poetas arcaicos y posteriormente se estudiarán los filósofos más antiguos que han utilizado nuestro vocablo. Claro es, en un trabajo centrado en Aristóteles el estudio de la poesía arcaica en cuanto al uso de nóos no podrá ser exhaustiva: se centrará en aquellos autores más conocidos e influyentes, y que mayor número de citas contengan o sean más innovadores. En base a estos requisitos previos, veremos a Semónides, a caballo entre el siglo VII y el VI a.C., quien merece el título de poeta 'primitivo' de la lírica yámbica; a continuación, a Teognis -autor del siglo VI a. C.- situado en el apogeo de la lírica arcaica; y , en tercer lugar, al más conocido de los tres poetas, a Píndaro, que comparte época e ideología con Teognis; finalmente, incluye este apartado un autor del final de este período arcaico, Epicarmo, a pesar de ser comediógrafo y no autor lírico, por los rasgos 'arcaizantes' de su producción.

1.1. SEMONIDES DE SAMOS.

En el caso de este autor, frecuentemente confundido con Simónides, poeta éste de las cortes italianas posterior al jonio Semónides, tomaremos en consideración los fragmentos que le son atribuidos en la edición de *Elegíacas y Yambógrafas arcaicas* (siglos VII-V a. C.) de R. Adrados¹ y citaremos siempre que sea preciso por el orden fijado en dicha obra.

En primer lugar de la colección se nos ofrece una Elegía ² en la

¹ Vol. I, de la citada obra, en dos volúmenes.

² Fragmento 29 de la edición de Diehl.

cual está no sólo nuestro término, sino también noeîn, thymós y psykhé; todo ello nos va a permitir situarnos ya de entrada en el contexto semántico de nuestro término en este poeta.

El verso en que aparece es el décimo del citado texto elegíaco y nos ofrece una acepción 'pasiva' del vocablo en cuestión, " κείται νόος ", que alude a un "espíritu así dispuesto", concretamente, al nóos inerme propio del mortal vulgar, es decir, tonto e ingenuo según Semónides; ¹ frente a este hombre corriente está el superior, el "aristócrata" -o "el mejor"- heredero de los héroes homéricos, al que se dirige Semónides como al conocedor de la inutilidad de los proyectos y planes mortales, los cuales, irrealizados, se lleva la muerte; en suma, el poeta de Samos habla al que sabe cuál es la suerte del hombre. Esta cita, es por tanto, la de un nóos peyorativo, incapaz e inoperante, propio de los infelices mortales que planean (noeîn) su propia vida (psykhé), con "pensamientos vanos" (thymós). ² Se puede ver, en esta Elegía, como noeîn y nóos no se coordinan, ya que los "planes o pensamientos" del noeîn se expresan con thymós, nada menos, y psykhé conserva su sentido originario de "aliento vital, vida", muy lejos de ser 'centro del psiquismo humano'. Aún más, noeîn parece conservar su significación de "planear una acción", **visualizándola**, imaginando lo que le va a ocurrir a uno, contenido sémico que se ajusta a su limitación inicial como término del campo 'perceptivo-visual'.

En el segundo fragmento de Semónides, en la ya citada edición española, nos encontramos el primero de los dos Yambos en los cuales

¹ «Ingenuos, cuyo espíritu está así dispuesto y no saben que la duración de la juventud y de la vida es breve para los mortales;» Edición bilingüe citada en la nota anterior, vol. I, pág. 152. El texto original de este primer fragmento según la edición de Adrados es: " Νήπιοι, οἷς ταύτη κείται νόος, οὐ δὲ ἴσασιν, ὥς χρόνος ἔσθ' ἥβης καὶ βίτου ὀλίγος θνητοῖσ'." [Frag. I (Diehl), 29], Elegía, v. 10 a 12]. *Id.* pág. 152

² Ver *Id.*, versos 6 a 13.

se cita nuestro vocablo, en un pasaje más divulgado que el anterior: «Los hombres en cambio no tienen conocimiento del futuro: sino que, seres de un día, vivimos como el ganado totalmente ignorante de como terminará la divinidad (Zeus) cada cosa».¹ Nóos es vertido al castellano -acertadamente- como "conocimiento del futuro" ya que el contexto nos señala que el poder adivinatorio pertenece a Zeus. Luego, lo que se niega a los mortales es ese tipo de nóos, el 'divino', que ha sido tan frecuente en la épica de corte homérico -de Homero y sus seguidores-, en una palabra-. Puede advertirse un notable pesimismo sobre las cualidades 'espirituales' humanas por parte de Semónides: el común de los mortales no tiene sino "vanos pensamientos", deseos y/o proyectos irrealizables, a causa de su nóos incapaz o pasivo que les impide prever su futuro como puede hacerlo el dios supremo con su nóos 'divino'.² Probablemente, quien, como el propio poeta, conoce sus limitaciones humanas sólo se sitúa en un plano superior al conocer tan triste sino, pero no alcanza ni el conocimiento 'omnicomprensivo' de Zeus, ni -mucho menos- puede escapar del destino.

Para concluir este breve apartado, estamos ante un tercer texto del poeta lírico mucho más polémico que los anteriores por las distintas interpretaciones que ha merecido de los especialistas.³ No obstante, la versión dada por R. Adrados en la edición que comentamos parece válida y es gramaticalmente correcta, mientras que lo último no puede afirmarse de alguna de las restantes versiones del pasaje. El texto tantas veces mencionado es el verso inicial del *Yambo de las*

¹ *L.c.*, pág. 153, (frag. 1 de Diehl), cuyo texto griego comienza: "Νόος δ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώποισιν' ἀλλ' ἐφήμεροι ἃ δὴ βοτὰ ζῶμεν οὐδὲν εἰδότες," [Fr. 2, En Diehl fr 1].

² Cf. R. Adrados, F. *El mundo de la Lírica griega antigua*, 2ª parte, sobre todo cap. 1º.

³ Cf. Schottlaender, R. "Nus als Terminus", págs. 230-31, (cf. Bibliogr.); Lesky, A. *Historia de la Literatura Griega*, págs 139-140; Marg, W. *Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung (Semónides, Homer, Pindar)*, pág. 46, nota 8.

Mujeres: «La divinidad hizo diferente el modo de ser de la mujer», traduce Adrados.¹ El lector se preguntará en qué sentido se dice que es “diferente” (χωρίς) ese nóos o “modo de ser” de las mujeres, para Adrados sería distinto del “modo de ser” del hombre;² para algún otro autor -Lesky, Marg- sería “diferente” la forma de ser entre distintas mujeres. En cualquier caso el sentido de nuestra palabra no varía y nos es ya conocido, la importancia de la cita, sin embargo, proviene de ese χωρίς inicial del verso que reaparece en siglos y autores posteriores³ y que tiene especial interés en un estudio que tendrá que incidir sobre el nóos “extraño o que viene de fuera” en Aristóteles.

1.2. TEOGNIS DE MEGARA

A pesar de la problemática que plantea dicho autor,⁴ y que se concreta en dudas incluso respecto a la atribución a Teognis de una parte de la colección de versos que lleva su nombre, se suele considerar que el ‘cuerpo’ del conjunto de versos es de Teognis mismo, aunque la organización del mismo quepa atribuirle a quienes hicieron una antología de versos helenos anteriores al siglo V a. C.; en cualquier caso, para nuestro objetivo, lo primordial es la fecha de la colección de versos y no tanto la ‘paternidad’ de los mismos, ya que nuestro actual propósito es dirimir el influjo de la literatura arcaica en la evolución del término.

¹ *Id.* pág. 155, a partir de: “Χωρίς γυναικὸς θεὸς ἐποίησεν νόον τὰ πρῶτα.” [Fr. 8 (Diehl, fr. 7)].

² *Id.*, nota 4.

³ Por ejemplo, en Sófocles: “τοῦ νοῦ χωρίς” [*Edipo Rey*, v. 550].

⁴ Para un examen detallado de estos problemas cfr. F.R. Adrados, *o.c.*, vol. II, págs. 128 y 33.

Examinemos, por tanto, la repetidamente citada colección de versos atribuida a Teognis.

A. Nóos 'divino'.

Se dice del Cronida, de Zeus, o de su hijo Apolo¹ como ya ocurriera casi siempre en el período homérico. La singularidad de esta capacidad, del nóos, queda una vez más resaltada: la "clarividencia" o "previdencia" no es común a todos los dioses olímpicos, y menos aún a los seres inmortales en sentido genérico. De tal manera que va tomando forma este tipo de nuestra palabra como 'propio' del Padre de los dioses y esto tendrá importancia ante la tendencia posterior a la 'divinización' en solitario de la propia capacidad -del nóos 'divino'- durante el período clásico, y, sobre todo, posclásico.

En resumen, los casos en los que Teognis alude a este tipo de nuestro vocablo no son innovadores como demuestra un pasaje que enfrenta los dos tipos de nóos el 'divino' y el 'humano': «La riqueza que llegue al hombre enviada por Zeus, (...), es por siempre duradera; mas si un hombre (...) la adquiere injustamente (...), al pronto parece obtener una ganancia, pero al final se convierte en un mal y triunfa la voluntad de los dioses.² Hay algo, sin embargo, que hace engañarse a

¹ Cf. *o.c.*, Vol. II, págs. 217-218, versos 758 y ss.; en ellos invoca a Apolo para que dirija su "lengua y pensamiento": "αὐτὰρ Ἀπόλλων ὀρθῶσαι γλῶσσαν καὶ νόον ἡμέτερον" [Teognis, versos 759-760].

² Esta "voluntad de los dioses", que también se puede vertir por "designio" de los mismos es el nóos superior o 'divino': ἐς δὲ τελευτὴν / αὐθις ἔγεντο κακόν, θεῶν δ' ὑπερέσχε νόος. Teognis vv.201-202 *l.c.* pág.182.

¹ Este "nóos engañado" tampoco nos sorprende: "Ἀλλὰ τὰ δ' ἀνθρώπων ἀπατῶ νόον". Teognis, *l.c.*, p.203.

los mortales¹...».² Este "designio" divino triunfante (θεῶν δ' ὑπερέσχε νόος) nos recuerda la épica homérica y junto a un segundo pasaje es el más significativo de este tipo de νόος en Teognis. Este último texto,³ es un reproche a Zeus porque conociendo "el pensamiento y voluntad" de todos los mortales y dado su poder, no otorge a éstos un trato desigual según sus méritos. Reproche común, por cierto, a la lírica y épica griegas que nace de la inconsecuencia de atribuirle al dios una "cosmovisión" y una -relativa, desde luego- "omnipotencia", cada vez más acentuadas con el paso del tiempo, (como puede verse, por ej., en Jenófanes) y, simultáneamente, observar la injusticia que sigue imperando en el Mundo. Tal problema metafísico no alcanzará su paroxismo, no obstante, hasta el advenimiento desde el medio oriente a Europa de la religión de corte judaico, o 'absoluta', fructificando a lo largo de toda la Edad Media.

B. Nóos 'humano'.

1.El primer ejemplo -en los inicios de la Colección teognídea⁴-, y que ya fuera comentado por Schottlaender,⁵ nos habla de una "terrible destrucción, incluso, del mismo νόος" si

¹ Este "νόος engañado" tampoco nos sorprende: "Ἀλλὰ τάδ' ἀνθρώπων ἀπατῶ νόον". Teognis, *l.c.*, v.203.

² Versión castellana, *ibidem*, pág. 182.

³ «Oh Zeus querido, me produces admiración: pues tú eres el señor de todos los seres, poseyendo al tiempo gloria y gran poder; conoces el pensamiento y la voluntad de cada uno de los hombres y tu poderío es superior al de todos los demás ¡oh rey! ¿Cómo pues osa tu voluntad, Cronida, dar igual trato a hombres pecadores y al justo...», Teognis, *l.c.*, vv.373-378. Sólo anoto del texto griego el fragmento que nos incumbe: "ἀνθρώπων δ' εὖ οἶσθα νόον καὶ θυμὸν ἐκάστου," [Teognis, v. 375].

⁴ «(Cirno) De los buenos aprenderás cosas buenas; pero si te juntas con los malos, estropearás incluso tu buen natural» R. Adrados, *o.c.*, pág. 171; el texto original es: "Ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἂν' ἐσθλὰ μαθήσεται ἦν δὲ κακοῖσιν συμμίσγῃς, ἀπολείς καὶ τὸν εἶντα νόον." [Teognis, vv. 35-36].

⁵ En su ya citado artículo "Nus als Terminus", pág. 231.

aquél al que se dirige el poeta sigue al populacho -a los hombres "κακοί"- en vez de ser fiel a "los mejores" -ἐθλοί-, o sea, a los caballeros de la vieja estirpe; se trata, en realidad, de un desarrollo de una vieja máxima moral;¹ con lo cual no salimos de las connotaciones éticas de nuestro término y estamos cerca -y lejos al mismo tiempo- de otra acepción del νόος como "embotado o engañado" procedente de la épica homérica;² sin embargo, esta amenaza de destrucción va más allá: insinúa que la alta capacidad que es el νόος puede desaparecer, que lo mejor en el hombre -un buen "carácter" o como traduce Adrados, una buena "naturaleza"- depende de la calidad moral de sus amistades.

En estos términos aparecen varios versos más de la colección, en todos los cuales nuestra palabra puede vertirse como "carácter leal" o "fiel",³ πιστὸν νόον, incluso surge un calificativo de gran importancia futura, καθαρὸν νόον, aunque aquí se vierta por "voluntad sincera".⁴

En otra cita, se utiliza directamente al adjetivo ἐθλὸς para calificar a νόος,⁵ con ello vemos como los "excelsos" -los aristócratas- tienen una cualidad especial que, seguramente, los acerca a los dioses: esa capacidad casi divina es la que no posee el

¹ Cf. R.Adrados, *ibidem*, pág. 171, n.1.

² Acepción que, ciertamente existe en Teognis, y siempre en términos ya conocidos: cuando νόος está influenciado o sometido a θυμός, lo cual se produce en el populacho que desprecia el poeta. (Cf.vv.629-632, *l.c.*, pág.210).

³ Teognis, vv. 74 y 88; el primer texto - casi idéntico al segundo- es "παῦροί τοι πολλῶν πιστὸν ἔχουσι νόον " [Teognis, v. 74].

⁴ Precisamente en el mismo pasaje que el "carácter fiel" anterior, donde se hallan varias citas seguidas de νόος: « No seas mi amigo de palabra y tengas tus pensamientos puestos en otra parte. (,νόον δ' ἔχε καὶ φρένας ἄλλη,) (si es que me quieres)y tienes un carácter fiel: (...καὶ σοι πιστὸς ἔνεστι νόος') o ámame con voluntad sincera (ἢ με φίλει καθαρὸν θέμενος νόον,) (o rompiendo conmigo sé mi enemigo riñendo abiertamente;) » *l.c.* pág. 174, vv. 87-89.

⁵ "βουλὴ δ' εἰς ἀγαθὸν καὶ νόον ἐσθλὸν ἄγει." [Teognis, v.1054].

vulgo. En este último texto se nos precisa que para poseerlo es precisa la previa "deliberación" al igual que en los versos anteriores se nos recomienda para ejercer este "excelente" nóos no dejarnos guiar por lo irracional (no ser "hombres apasionados") y tener una "profunda meditación" (βαθείη φρενί).¹ Como puede verse ya ha surgido la relación lógica en este contexto moral entre phrén y nuestra palabra, y no es el único caso en Teognis.² Se nos diseña mejor esta acepción del nóos 'humano' como capacidad anímica cercana a phrén y sus derivados pero distinguible de éstos.

2. En realidad ese 'βαθείη φρενί' hace referencia a otra acepción de nóos, ya que está refiriéndose a las características del mismo como capacidad anímica de "percibir", o sea, si estuviera el vocabulario más evolucionado estaríamos en otro campo léxico, el 'cognoscitivo'; todo el pasaje al que pertenece resulta ciertamente instructivo: «Jamás te atraigas la desgracia por precipitación; reflexiona, por el contrario, con tu meditación profunda y tu juicio inteligente. El deseo y el pensamiento de los hombres apasionados se echa a volar, mientras que la reflexión procura éxito y sensatez.»³ Se califica, pues, a nuestra palabra de "juicio inteligente" propio de quien "reflexiona" (βούλεσθαι); y ese ἄγαθῷ νόῳ resulta un exhorto a "pensar con rectitud", de ahí que se haya vertido como "juicio inteligente", pero también podría ser -si no fuera

¹ *I.c.*, págs. 235-6, para el texto griego completo y su versión.

² Puede verse el mismo caso en la continuación de un pasaje anterior, v. 373 y ss., donde nos habla de que Zeus trata por igual «...a los hombres cuyo pensamiento se orienta a la moderación y a los que se dan a la desmesura...» (Cf. Adrados, *I.c.* págs. 193-4.) Siendo este el texto griego: "ἦν τ' ἐπὶ σωφροσύνην τερφθῇ νόος, ἦν τε πρὸς ὕβριν ἀνθρώπων..." [Teognis, vv. 379-380]. Así como en el v.395, sobre el cual volveremos.

³ *Ibidem*, texto griego: "μήποτ' ἐπειγόμενος πράξης κακόν, ἀλλὰ βαθείη σῇ φρενὶ βούλευσαι σῷ ἀγαθῷ τε νόῳ.
Τῶν γὰρ μαινομένων πέτεται θυμός τε νόος τε,
βουλὴ δ' εἰς ἀγαθὸν καὶ νόον ἐσθλὸν ἄγει."

[Teognis, v.1051-4].

por el contexto- sinónima dicha expresión del 'νόον ἐσθλὸν' que viene más tarde: la delimitación léxica es bien difícil de establecer en este poeta que gusta de acercarse por su expresión al pasado homérico.

3. Se trata ahora del empleo de nuestro vocablo como alusivo a 'vagas' cualidades o capacidades anímicas, vertido en Adrados por "sentir íntimo",¹ "sentimiento", "deseo" o , incluso el muy poético "corazón". Nótese la 'fusión' que esto supone con un uso neutro de thymós, y que no puede ser sorprendente ya que en pasajes anteriores ya se vió esta vaguedad sémica de nuestro término y su relación con thymós,² además de con phrén.

4. Llega incluso en Teognis nuestra palabra a ocupar de forma ocasional la parcela del "alma" genérica, viéndose así como la denominación correspondiente al concepto unitario y coherente de 'alma' está lejos de ser definitiva aún, claro que tampoco es posible suponer al poeta concibiendo tal concepto, tan fácil de distinguir para nosotros. Por consiguiente, nóos se aproxima al mismo en los versos 395, 397 y 1163, y en ellos se traduce por "espíritu", igual que en el verso 650.³ El primero de ellos, verso 395, deja ver como nóos integra otros términos alusivos a lo anímico (phroneîn, gnóme (γνώμη), στήθος), el segundo es una clara oposición excluyente nóos/sóma que ya no ofrece resquicio alguno para dudar de este nóos designando al "alma" como lo distinto del "cuerpo" (sóma), se inician así con Teognis los intentos de designar el "alma" por medio de

¹ Cf. v.1184.

² Cf. v.375, v.1053. Y la nota 73 sobre una ya vieja acepción del nóos "embotado o cegado" por el thymós, que reaparece a veces en Teognis.

³ Siendo, en mi opinión bnda sencilla la traducción del v. 1163, y más la de los vv.395,397 y sobre todo el v. 650; como ej. veamos el v. 395 y el 650:

" τοῦ μὲν γὰρ τὰ δίκαια φρονεῖ νόος, οὐτέ περ αἰεὶ

ἰθεὶα γνώμη στήθεσιν ἐμπεφυή " [Teognis vv. 395-6].

" (ᾧμοις) σῶμα κατασχύνεις καὶ νόον ἡμέτερον; " [Teognis v. 650].

nuestro término haciendo un uso 'genérico' del mismo, es decir, por el viejo recurso de la neutralización.

Es tiempo ya de recordar y advertir los matices contextuales que pueden hallarse en la Colección de versos atribuidos a Teognis.

En primer lugar, tenemos dos expresiones preposicionales, ἐπὶ νόον¹, εἰς νόον², que añadir a las muy escasas hasta ahora.³

En segundo, alguna locución verbal, νόον ἄγειν, νόον ἔχειν,⁴ siendo ésta última harto frecuente -ya que nóos aparece junto a ékhein en aproximadamente veinte ocasiones, incluidos otros casos distintos del acusativo, pero predominando éste -y suponiendo una novedad, ya que en la obra de Homero y Hesíodo, tomadas en conjunto, no llega a emplearse nóos con dicho verbo una decena de veces-. En realidad, aún no suelen formar dichas expresiones un todo coherente, es decir, no son perífrasis ni suponen una misma acepción del vocablo ; pero se dibujan ya las líneas maestras de ambas circunstancias: algunas de dichas expresiones -de νόον ἄγειν- significan lo que la expresión νόον ἔχειν en plena época clásica : "con sensatez", "con buen sentido"; mientras, algunas de las de éste último tipo tienen otros sentidos, que también serán en el futuro estereotipos, 'frases vulgares'. Las más claras son dos: "ἔχειν νόον ἐν",⁵ "tener en

¹ "Βουλεύου εἰς καὶ τρὶς ὃ ἐπὶ τὸν νόον ἔλθῃ" [v.633.] Que, además, es un proverbio.

² Cf.v.1054.

³ Véase el apéndice "Expresiones y locuciones".

⁴ Del primer tipo es, de nuevo el v. 1054, y del segundo "νόον δ' ἔχε καὶ φρένας ἄλλῃ," v.87. Nótese que la expresión verbal consiste en nóos + phrén además de ékhein.

⁵ Como en este texto curioso: "...πόδας οἶνος ἔχει / καὶ νόον ἐν στήθεσσι" [Teognis, v. 506- 7]. Este nóos (localizado por cierto en el "pecho o corazón") puede verse, literalmente, como "tener la mente en", aunque sea mucho más poético el texto de

mente", y " ἔχειν νόον ἐν φυλακῇ ",¹ "prestar atención a". Y la diferencia con las 'locuciones fijas' posteriores se advierte no sólo en su mayor variedad de significados, sino en que aún no se han simplificado, así "φυλακὴν ἔχειν" por su parte ya significa "prestar atención a algo", luego nuestra expresión es redundante con respecto a los estereotipos lingüísticos posteriores.

1.3 PÍNDARO

En el más conocido y prestigioso de los autores líricos estudiados hasta ahora aparece nuestro término con menor profusión que en Teognis -que, indudablemente, es quien más emplea, en comparación, esta palabra entre todos los autores vistos hasta ahora- pero, aun siendo así, en Píndaro se nos presenta a nóos en más de treinta ocasiones.²

Veremos a continuación algunos de los versos más significativos de todos ellos.

A. Nóos 'divino'.

Tenemos un único verso que merezca plenamente situarse en este tipo de nóos (*Píticas* V, 122), que en su versión castellana Bádenas-Bernabé ofrecen como « ...la gran inteligencia de

Adrados- y sin duda más exacto en este contexto-: «...No sea que el vino se haya adueñado de mis pies y de mi espíritu en el pecho», *l.c.*, pág. 202.

¹ Como en el verso 439: " Νήπιος, ὃς τὸν ἔμον μὲν ἔχει νόον ἐν φυλακῇσιν," traducido por « Necio el que se preocupa de lo que yo pienso...», *l.c.*, pág. 198.

² Cf. Slater, W.J., *Lexicon to Pindar*, pág. 353.

Zeus (Διὸς τοι νόος μέγας) marca a los varones queridos el rumbo de su destino ».¹ Como puede verse, es un νόος "grande o noble" correspondiente a Zeus, el sujeto de la acción del verbo (κυβερνάω, *kyberneîn*, "gobernar", "dirigir"), pasaje de la mayor importancia precisamente por el verbo que utiliza Píndaro. *Kyberneîn* es un verbo más preciso que el ἄγω ("conducir, dirigir") de textos anteriores,² con marcado acento en la **finalidad** de dicho acto de dirigir el destino de los mortales. En cualquier caso, este texto es característico del autor de los *Epinicias* por distinta razón; por tratarse de un nóos abocado a la acción, matiz que se repetirá constantemente en los casos del tipo 'humano' como se verá a continuación. No obstante, existe un pasaje en el cual se alude al mismo calificativo (μέγαν νόον) para señalar en qué aspecto 'no-físico' nos acercamos, en algún caso, los mortales a la divinidad; no me parece casual que Píndaro utilice tal adjetivo precisamente cuando quiere aludir a la cualidad no corporal que más nos acerca al dios, el nóos "noble" o "grande" que él mismo -siguiendo a la épica homérica³- ha utilizado para definir a Zeus en la cita que acabamos de comentar; se trataría de un paso más en la extensión léxica al ser 'humano' de un nóos tipo 'divino', que tan habitual nos acabará pareciendo a partir del clasicismo.

¹ En sus *Epinicias*, dónde se pueden localizar todos los pasajes que se irán citando ya que dicha traducción cuenta con la numeración correspondiente al verso griego. (Para más datos de esta versión vé. Bibliogr.). Precisamente el texto griego de este pasaje es el que sigue: "Διὸς τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμον' ἀνδρῶν φίλων" [*Pílicas*, V, v. 122]. Para la edición del texto original, ver Bibliografía.

² Cf. *Himnos Homéricos* V, v. 36.

³ Cf. *Himnos Homéricos*, II, v. 37.

B. Nóos 'humano'.

1. Iniciemos este apartado precisamente con este texto que compara a dioses y hombres, ¹ «...nos acercamos a los inmortales, bien sea por la grandeza de la inteligencia (μέγαν νόον) , bien por la condición corporal (φύσιν, phúsis),» ² como ya se ha dicho, denota el influjo sémico del tipo contrario, el del nóos 'divino', tanto por el adjetivo que le acompaña como por el resto del texto. Se trata del más 'elevado' o 'escogido' de los factores anímicos y nos lo refuerza Píndaro con un adjetivo habitual ya en la épica homérica tardía para aludir a alguna cualidad divina. Supongo que otro aspecto del texto no habrá escapado al lector: se contraponen nóos/phúsis como juego de cualidades de tipo opuesto , la una máxima cualidad de lo que no es físico, la otra de lo que sí lo es. Como se resaltaré al referirse a los aspectos semánticos en las conclusiones, éste es un intento más de establecer una oposición léxica nueva ('lo psíquico'/ 'lo físico') que no termina de cuajar al carecerse de un campo conceptual mayor : 'lo espacial o material' frente a lo 'inespacial o inmaterial'; en lo que aquí nos concierne de tan complicado proceso, Píndaro sería uno de los autores que trató de solventar el problema y se inclinó por el nóos como denominación de 'lo psíquico'. Pero esta afirmación , así de tajante, es peligrosa, en realidad la elección está influida por esa consideración de "suprema cualidad anímica" del 'μέγαν νόον', que compartirían -hasta cierto punto- algunos hombres junto a los dioses.

¹ Que no me resisto a transcribir completamente: « Una es la familia de los hombres, una la de los dioses, pues por una sola madre alentamos unos y otros . Mas nos separa un poder enteramente desigual; porque lo humano nada es y el cielo de bronce, en cambio , permanece por siempre como sólida morada. Con todo, en algo nos acercamos a los inmortales, bien sea por la grandeza de la inteligencia, bien por la condición corporal, aunque no sepamos hacia qué meta trazada por el destino -en el día o en la noche- hemos de correr.» *Op. cit.* pág. 218.

² "ὁλλὰ τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν νόον ἥτοι φύσιν ἀθανάτοις..." [*Nemes*, VI, vv. 4-5].

2. Englobaremos en este apartado los textos que resaltan al nóos como 'inteligencia práctica' ("sensatez" o "prudencia"). El primero de ellos, con nóos en acusativo, podrá traducirse de forma literal como «(él) aprecia un nóos y una lengua que están más allá de su edad»¹; se refiere el poeta al joven vencedor de los Juegos Delficos lo que permite situar el pasaje. Resulta sorprendente que un hombre joven posea tal dominio práctico de su nóos y de su "lengua", relaciona Píndaro -como ya lo hiciera Teognis (v. 760)- ambos aspectos, ligando la 'inteligencia práctica' ("sensatez", "buen juicio") a su expresión a través de la lengua griega, a algo relativo al lógos en suma. Sería nuestra palabra una **habilidad** práctica más que otra cosa, en esta acepción concreta. Precisamente inciden en ella muchos de los textos que aparecen en caso dativo, como puede verse a continuación.

El uso de nóos en dativo es el más frecuente con diferencia en Píndaro, frente a su escasa presencia en la inmensa mayoría de los restantes autores que agrupamos en esta primera parte del estudio. Dada su frecuencia, aparece en diversas funciones sintácticas: como locativo, como dativo instrumental, como dativo de acompañamiento y modal; a todos ellos suelen regirles verbos de acción -algo habitual en Píndaro- y, alguna vez, verbos enunciativos o cognoscitivos. Algunos ejemplus aclararán mejor la cuestión :

Locativo, « Si alguno de los mortales tiene en su mente el camino de la verdad...»;² raro uso del término, por las razones que ya se expusieron.

¹ "χρέσσονα μὲν ἀλικίας νόον / φέρβεται γλῶσσάν τε." [Pz.V, vv.110-111].

² Los subrayados de este y otros pasajes de Píndaro son propios y no proceden de la versión castellana que venimos utilizando. El texto griego es : " εἰ δὲ νόῳ τις ἔχει θνατῶν ἀλθεΐας ὁδόν. " [Pz, III, v.103] (. Puede localizarse el texto en la versión castellana teniendo la referencia del griego, como ya se ha indicado).

Instrumental), en versión literal, "...intenta incontables formas de destreza con un nóos incapaz".¹ Como puede verse, en este caso nuestro término es modificado por un adverbio, como texto es paradigmático del nóos como 'habilidad práctica' del sujeto tan propio de este poeta. También es una expresión adverbial el extraño pasaje comentado por F. Cornford en un artículo,² vertido por Bádenas-Bernabé como: «...proferiré con espíritu veraz una afirmación sellada por un juramento...».³ En dicho artículo Cornford pretende relacionar las oscuras afirmaciones de éste y otros pasajes de la *Olimpica* II con un culto esotérico arcadio, cuya formulación por el poeta consistiría en un dualismo Hermes= Lógos y Pan= Nóos, siendo nóos el "padre" o fuente originaria del lógos. Tan interesantes disquisiciones ocultan, en lo que atañe a nuestro tema, a mí parecer, una verdad más manifiesta, la de la relación nóos-lógos, y la procedencia o dependencia del segundo respecto del primero para Píndaro; dicha cuestión se relaciona con el personaje homenajeado en este canto, Terón, tirano de Acragante (Sicilia), probablemente próximo por su cultura a las doctrinas pitagóricas, que están resumidas con bastante aproximación en este segunda *Olimpica*, justamente en los versos que anteceden al texto que nos ocupa. Luego tras la "oscuridad" del verso podría hallarse la intención del poeta de 'hablar para iniciados' tan cara a los pitagóricos.

Dativo de acompañamiento, de modo o manera, un ejemplo de ello sería (en versión literal): "Se cuida de su riqueza con nóos".⁴ Es decir, se conduce "sabiamente" o "sensatamente", sigue aquí el marcado matiz de 'habilidad práctica' para este nóos acompañado del

¹ "μυριᾶν δ' ἀρετῶν ἀτελεῖ νόῳ γεύεται." [*Nem.* III, v. 4]

² Cf. "Hermes-Nous and Pan-Logos in Pindar, *Ol.* II", (vé. Bibliogr.) ,págs. 180-181.

³ "αὐθάρσσομαι ἐν ὀρκίῳ λόγον ἀλαθεῖ νόῳ" [*Olimp.* II, v. 101].

⁴ "νόῳ δὲ πλοῦτον ἄγει" [*Pz.* IV, v. 47]

verbo ἄγω, precisamente el verbo de la "acción" por excelencia; y en dicho contexto nuestro término equivale a φρόνσις, (phrónesis), que probablemente se habría empleado en su lugar un siglo más tarde, a no ser que se prefiriera mantener a nóos, pero ya como integrante de alguna expresión estereotipada con ese significado.

3. Solo estaría en este grupo el texto de *Nemea* VI, v.v. 4-5, ya mencionado en la primera de las acepciones del nóos 'humano' (y situado en la 'frontera' del tipo 'divino'), y sería por ese carácter 'englobador' de todo lo que no es "físico" que tiene nuestra palabra en ese contexto: en suma, se trataría de un uso neutralizado de nóos para caracterizar el 'psiquismo' en general, aunque sólo pueda hablarse de un 'psiquismo' en esta época arcaica de forma muy difusa e inexacta. La propuesta de optar por el término que nos atañe en la configuración de dicha oposición léxica progresiva entre lo 'físico' y lo que 'no es físico' que hace Píndaro quedará más tarde arrumbada en favor de la decidida opción platónica por sóma/psykhé, como tendremos ocasión de ver. Quizá resulte llamativa dicha opción de Píndaro para el lector dado el uso genérico que hace el poeta de psykhé en *Olimpicas* II, ya aludido al referirnos a la transcripción de principios pitagóricos en dicha obra; agravada la sorpresa porque, en consonancia con sus resonancias pitagóricas, dicha psykhé es inmortal y claramente opuesta a lo corpóreo. Sin embargo, no resulta difícil de explicar si pensamos que adoptó esa terminología 'pitagorizante' en homenaje a Terón, hipótesis conformada porque en el resto de su obra no aparece psykhé en tal sentido. Eso explica que en varios pasajes

los traductores opten por traducir nóos como "ánimo", "pensamiento" o "espíritu", todos ellos en general.¹

En unas conclusiones sobre el lugar que ocupa nuestro vocablo en este poeta beocio resulta inevitable aludir a sus relaciones sémicas con otros términos de campos léxicos que le afectan. Así como a detalles sintácticos de interés, como ese desacostumbrado empleo mayoritario del término en dativo. Abordaremos ambos aspectos simultáneamente ya que parecen relacionados entre sí. Tal abundancia de casos de nuestra palabra en dativo se explica, en parte, por el carácter 'instrumental' que le otorga Píndaro -y que en griego se expresa en dativo-, ya que el nóos es para él una 'herramienta' cognoscitiva para la vida práctica del sujeto, muy cercano por ello a la familia léxica de phrén. Lo más difícil de entender es ese nóos 'locativo', casi inexistente desde Homero. Una posible solución se nos ofrece si advertimos que en autores anteriores se solía acompañar a nuestra palabra con su *locus* en dativo, que mayormente era el propio phrén; Píndaro prescindiría del 'λόου φρενί' que aún encontramos en Teognis, dicha elisión del *locus* de nóos deja a éste convertido en 'asiento' de los pensamientos o intuiciones que emita el sujeto para dirigir su acción, precisamente la fuerte orientación práctica del término permitiría también a Píndaro prescindir de phrén que autores anteriores usaban para acentuar dicho aspecto; así en Píndaro el conjunto de las acepciones de nóos tienen esa marca semántica de la 'practicidad' aunque una de ellas destaque por este sema concreto, como ya se ha señalado. Nóos ocupa, pues, el espacio del "pensamiento calculado y razonado de una acción" que perteneciera más a phrén que a nóos en la épica homérica y en un lírico más arcaizante como es Teognis. Phrén se desplaza como consecuencia e incluye con mayor

¹ Cf. Slater, *l.c.*, para comprobar esta vaguedad léxica en Píndaro.

frecuencia que nóos el aspecto de lo 'anímico en general' (nuestros futuros "alma" y "espíritu") en Píndaro, ya que vimos como psykhé no abarca este ámbito excepto en la *Olimpica* antes mencionada. Para terminar de situar los términos cercanos al que nos preocupa, digamos que thymós en la mayoría de las ocasiones tiene un marcado sentido pasional e irracional, ocupando ya el lugar que habitualmente le corresponde a partir del siglo V a. C., lo cual no es extraño en un autor que escribe fundamentalmente a comienzos de dicho siglo. Luego sólo se anticipa ligeramente a su tiempo Píndaro en dicha función de thymós, mientras que al designar a phrén preferentemente como 'centro del psiquismo' -junto a un ocasional nóos neutralizado- emprende un camino baldío, dadas las posteriores opciones del siglo mencionado que acabarán otorgando dicho papel a psykhé siguiendo la senda pitagórica.

1.4. EPICARMO

El comediógrafo siciliano del siglo VI a. C. nos concierne a causa de su influjo en Platón, que le citaba con complacencia. Aquí veremos cuatro de los fragmentos que son atribuidos a este autor, quedan incluidos todos los casos en los cuales usa nóos que han llegado a nosotros.

El primero es muy conocido, el Fr. 12 (B12),¹ y nos equipara el nóos a la 'capacidad general de sentir o percibir de la persona' - naturalmente de un modo 'vago' - : « ...es el nóos que ve y el nóos que

¹ Excepcionalmente, se cita a éste autor lírico por el H.Diels- W.Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, por el carácter filosófico de sus textos ya destacado por Platón.

oye, los demás están sordos y ciegos»; ¹ y le añade Guthrie el comentario siguiente: «...los sentidos por sí mismos, sin la capacidad suprasensorial de interpretar sus mensajes, no nos dicen nada». ² Es el nóos, pues, la capacidad de **comprender** los distintos mensajes sensoriales, que aún concibe Epicarmo como mensajes separados y no como pertenecientes a una común 'capacidad de sentir', la futura αἴσθησις (aísthesis) como "sensación y percepción". La "común comprensión" de los testimonios de vista y oído es la característica central de nuestra palabra en este texto; se trataría de un 'organizador' de lo percibido, interpretando las sensaciones de diverso origen; vemos como ante la carencia de una denominación común - expresión de un concepto unitario- de la percepción, Epicarmo otorga al nóos este papel coordinador de lo sentido por distinto conducto. ³

En segundo lugar, el fr. 22 (B22) nos propone un caso dativo, se trata de un texto muy breve - "εὐσεβῆς νόωι πεφυκώς"- que parece un caso de dativo instrumental, en el cual el nóos es el medio a utilizar por el hombre piadoso para actuar en consecuencia. Por tanto, ya conocíamos esta acepción de nuestra palabra: se trata de un 'carácter' excelente que acompaña "de forma natural" (el adverbio πεφυκώς) al hombre piadoso; es, una vez más, un nóos de matiz 'ético-práctico'.

¹ Traducción perteneciente a la versión castellana del Tomo I de la obra de Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, (Los primeros presocráticos y los pitagóricos), pág. 402, n.47. El texto original de dicho fragmento (DK) es: "νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει" τὰ ἅλλα κωφὰ καὶ τυφλά." [B12].

² *Ibidem*.

³ Es ante textos como éste cuando es fácil advertir lo primitiva de la concepción y la expresión de todo lo cognoscitivo en la época arcaica: ni siquiera se puede expresar un concepto unitario de sensación, ni la noción de una mente estructurada en claras facultades distinguibles es posible.

El tercer fragmento, el ventiseís, también trata de establecer una concepción unitaria de lo 'psíquico' frente a lo 'físico' gracias a un empleo neutralizado de nuestro vocablo.¹ En él, al oponer nóos/sóma -como ya lo hiciera Teognis- nos vuelve a relacionar a nuestro vocablo con el tema de la "purificación" (como en el fr. anterior). Es una cuestión importante, que le da al nóos un matiz pitagórico, ya que en ambos fragmentos podría aludir el autor a las prácticas religiosas propias de la secta pitagórica; en lo que a nosotros respecta, la condición para poseer pureza corporal es un "espíritu" o nóos "completamente puro", lo cual explica por sí solo la simpatía que sintió Platón por este autor.

Concluimos con el fr. 43, que nos permite aclarar la relación entre nóos y thymós, alterada, como ya supondrá el lector, por el uso de dicho nóos neutro -utilizado para referirse a un género 'psíquico' que englobará a thymós-, con lo cual este término sólo subsistirá como parcela de lo 'irracional' en el "alma" (nóos -). Se nos insiste, precisamente en él, para que no "prevalezca" el thymós sobre el nóos(+), que en este caso es un término claramente marcado: la parte 'racional' o superior del 'alma'.² Ya que lo 'irracional' perturba a la 'razón' impidiéndole dominar y controlar todo el campo de lo 'ánimico'.

En conclusión, no sólo Epicarmo sino los autores arcaicos tardíos en general, se separan cada vez más del esquema léxico homérico para el campo de lo 'psíquico' y perfilan, cada uno de ellos, sus propias neutralizaciones y oposiciones para aludir a aspectos del sentir humano mucho más 'internos' y reflexivos que los descritos en la épica homérica; ello les fuerza a diferenciar capacidades anímicas

¹ El texto es: "καθαρὸν... ἂν τὸν νοῦν ἔχης, ἅπαν τὸ σῶμα καθαρὸς εἶ" [B26]. Que podríamos traducir literalmente por "si posees un noús puro, eres puro de todo tu cuerpo".

² "ἐπιπλάττειν οὐτι χρητὸν θυμόν, ἀλλὰ τὸν νόον." [B43].

concretas y a oponerlas a las funciones corporales propiamente dichas, con los medios propios de la poesía (tropos) tan alejados de la precisión léxica que hacen dicha tarea casi imposible; de ahí que únicamente la filosofía puede llevar a buen término este esfuerzo; y como se verá a continuación, ya desde sus inicios se plantea el problema desde unos criterios distintos a los de la poética.

2. LOS PRIMEROS FILOSOFOS.

Veremos a continuación los filósofos del siglo VI a. C. y primera mitad del siglo V a. C. , puesto que forman un grupo bien definido y, tras Heráclito y la Escuela de Elea, la filosofía sufre un brusco giro, que podemos muy bien estudiar más adelante acompañado de los cambios literarios que lo acompañaron; tal decisión la refuerza, además, el que prácticamente todos los autores post-eléatas son también posteriores a la primera mitad del siglo V a. C., es decir, no escribieron antes del año 450 a. C., aproximadamente.

2.1.EL PROBLEMATICO PITAGORAS.

Primer autor con el que nos tropezamos - porque se ocupa de un léxico que nos concierne por primera vez, ya que no es el caso de la Escuela milesia- y primer gran obstáculo. El fundador del

movimiento pitagórico sigue siendo hoy en día un enigma, incluso para los especialistas; la razón de ello, achacable a la propia ideología de su Escuela, reside en la intencionada ocultación por sus miembros de la paternidad real de las ideas aceptadas por la comunidad pitagórica, y, también, en la sistemática atribución al propio Pitágoras de todo descubrimiento efectuado por el grupo, aún de nociones, que, por otras fuentes, sabemos que son claramente posteriores al siglo V a. C., o, incluso, al siglo IV a. C. Todo lo cual, trae una consecuencia inmediata, a saber, la confusión en torno a la vida y obra del fundador del pitagorismo, así como en torno a su propia contribución y la de sus inmediatos seguidores al núcleo de ideas pitagóricas.

Ante tal cúmulo de motivaciones en contra, se ha preferido obviar unas páginas de divagaciones acerca de lo que Pitágoras pudo haber explicado a sus seguidores, carentes, sin duda, de una firme fundamentación filológica. De este modo, en lugar de incluir fragmentos muy probablemente apócrifos de este autor, se ha elegido sintetizar aquí las ideas generales que sirven de fundamento a todo el pitagorismo posterior, y que nos vengan avaladas por testimonios fiables de contemporáneos del propio Pitágoras -o de época inmediatamente posterior- ; sabiendo, eso sí, que nada garantiza que dichas ideas le pertenezcan en 'exclusiva', puesto que pueden proceder de sus primeros discípulos tanto como de él mismo. También se dejará a un lado -a pesar de lo llamativo del tema- el origen de las ideas pitagóricas, así, ni se tratará de relacionar a Pitágoras con creencias asiáticas, ni del medio oriente, ni indostánicas, tampoco con un supuesto orfismo anterior, que cada vez están demostrando mejor los estudiosos que no existió.

Lo que nos consta, sin lugar a dudas, es que para sus contemporáneos el pensamiento de Pitágoras es 'escandalosamente' novedoso y abre a discusión más profunda la cuestión de la naturaleza misma del hombre, anclada para el común de los griegos en las pesimistas y naturalistas descripciones de la épica homérica o en las melancólicas de la lírica arcaica; el revulsivo que supuso el pitagorismo es de tal orden que jamás un autor griego posterior - literario y, sobre todo filosófico- pudo, para bien o para mal, dejar de lado la nueva visión pitagórica del hombre. Tan marcado influjo no provino, sin embargo, de una lectura directa o una audición del propio discurso pitagórico, ya que el secreto y la ocultación regía a esta 'medio' escuela, 'medio' secta religiosa de los pitagóricos; las consecuencias de las vías indirectas de transmisión ya se han indicado, y nos fuerzan a limitarnos aquí a referirnos, con gran prudencia, a la doctrina pitagórica del alma que parece contribución indudable de este pitagorismo arcaico.

Porque todos los estudiosos consultados coinciden, al menos, en afirmar que tal noción del alma es del propio Pitágoras de Samos, en sus líneas generales. Se basan en testimonios como el del propio Jenófanes, que confirman que tal doctrina perteneció al pitagorismo más primitivo.¹ Este alma es inmortal, opuesta al cuerpo, ya que 'transmigra' separándose del mismo varias veces -en varias vidas-; tales rasgos definen ya al pitagorismo como una mezcla de religiosidad y reflexión filosófica, puesto que para la vida perfecta es preciso, a la vez, un talante ascético -para purificarse- y la 'introspección' característica de la filosofía. Si se añade que el

¹ Cf., Guthrie, *o.c.*, Vol. I, págs. 157 a 170, dónde recopila de forma muy completa los testimonios en cuestión y los ordena por la época de procedencia, permitiendo así evaluar mejor su posible autenticidad.

testimonio del propio Jenófanes ¹ cita a psykhé para aludir a ese "alma fugitiva" del cuerpo, a ese 'alma inmortal',-desde nuestra perspectiva, tenemos por primera vez constituida la oposición sóma/psykhé, ya desde el primer pitagorismo; y si fiamos de Jenófanes, tal aportación es del propio Pitágoras, pero ya se ha señalado la dificultad de afirmar rotundamente tal cosa, a pesar de que Jenófanes frecuentase las ciudades de Sicilia en las cuales encontraron eco los primeros pitagóricos. Suponiendo con Jenófanes que la oposición absoluta entre sóma/psykhé sea de Pitágoras, queda preguntarse por qué razón eligió precisamente psykhé en lugar de otras opciones, como el propio nóos, que autores coetáneos adoptaron -entre ellos el citado Jenófanes-. Puede hallarse un motivo para ello en la propia función de la psykhé homérica: "pálida imagen" o "sombra" del hombre vivo que **sobrevive** a éste precariamente, casi "etérea", irreal; todo ello, ofrecía muchas posibilidades desde el punto de vista de las ideas pitagóricas; no era éste el caso del nóos que jamás fue usado para aludir a ese "espíritu fantasmagórico" o psykhé que la doctrina de Pitágoras utilizara como punto de partida, ya que ésta en Homero posee, además de las características ya mentadas, otra que sí la aproxima a nóos: no tiene *locus* concreto : precisamente ésto permitió neutralizarlo en la épica arcaica y considerarlo 'capacidad anímica general' frente a lo 'corporal', mas estos autores no precisaban por exigencias religiosas como Pitágoras de los otros factores que tiene la psykhé desde Homero y no reúne nóos : sus facultades de 'escindirse' del cuerpo, sobrevivir a la muerte del mismo, y ser más "etérea" que el hombre vivo. En suma otros autores como Teognis, Píndaro o Epicarmo, no precisaban un "alma inmortal" por exigencia de sus creencias religiosas, y ya se indicó que solamente en homenaje a un posible

¹ Fr. B7- DK.

simpatizante del pitagorismo, Píndaro utiliza psykhé como "alma", por supuesto con la carga léxica de ser 'inmortal' al modo pitagórico.

Si bien Pitágoras con este término base homérico, elabora una concepción del hombre completamente divergente de la usual para los griegos hasta ahora: la psykhé es lo 'verdaderamente' vivo -y no el hombre como algo 'corpóreo'- , lo que da vida al "cuerpo" ; en suma, es todo lo contrario de la "pálida sombra" del hombre vivo que subsiste muy precaria y sórdidamente tras la muerte.¹ A pesar de lo cual, la psykhé pitagórica primordial no es **inmaterial** sino 'casi' "etérea", limitación que no disminuye lo radical -o excluyente- de la oposición sóma/psykhé que nos propone el pitagorismo, pero sí es indicio de la imposibilidad de los pensadores de este siglo de concebir lo puramente inmaterial; por tanto, y a pesar de que en nuestra mente se asocien sin dudarlo, no nos hallamos aún ante la oposición léxica 'espíritu'/'materia', muy tardía entre los griegos. En cuanto a nuestro vocablo, el pitagorismo influye en su contenido sémico de forma indirecta: al proponer la oposición sóma/psykhé, y hacerlo con éxito creciente, desplaza a nóos de dicha significación genérica de lo que denominamos "alma" permitiendo su especialización, fuera de las expresiones estereotipadas en las que interviene con sentidos 'vulgares', o sea, muy vagos o generales.

¹ Para el tema de la psykhé el libro clásico, y más bello, sigue siendo el de Rohde, *Psyche*, vé. Bibliogr.

2.2. JENOFANES DE COLOFON.

Este poeta-filósofo ejerce una notable influencia sobre la filosofía itálica posterior; también en la concepción misma de la divinidad, al ser el primero en criticar, de forma atestiguada, la idea tradicional de lo divino en Grecia. Sin embargo, su contemporáneo y también refugiado jonio en la Magna Grecia, Pitágoras, estaba también inmerso en una crítica a la religiosidad tradicional, por ello, cabe arriesgarse a postular, bien un influjo pitagórico en Jenófanes, bien un 'clima' social que favoreciera esta revisión de los presupuestos homéricos en torno a los dioses en las ciudades griegas de Occidente.

Esta última posibilidad parece la más probable, ya que se puede observar en las escuelas y pensadores itálicos en general una peculiar conjunción de los aspectos filosófico-religiosos que los diferencia en bloque de los filósofos jonios, tomados también en conjunto, con excepciones importantes entre estos últimos como Heráclito.

Entrando ya en materia, hay un solo fragmento de Jenófanes en el cual aparece nuestro término, y dado el tema central filosófico de su obra -la divinidad- no hace falta decir que se trata del tipo nóos 'divino'.

El fragmento es el B25 pero adquiere mayor sentido anteponiéndole el B26 como hacen Kirk-Raven y Guthrie en sus obras¹:

¹Cf. Kirk-Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, pág. 242 ; Guthrie, *o.c.*, pág. 353.

« Permanece siempre en el mismo {lugar} sin moverse, / ni le conviene emigrar de un lado a otro. (B26). Pero sin trabajo, con la {sola} fuerza de la mente, hace vibrar a todas las cosas.(B25).».¹

En esta versión cabe la interpretación -que ya hiciera B. Snell ² - de una contraposición con Homero, según la cual Jenófanes tomaría, incluso, expresiones de aquél para definir la divinidad; así, lo Uno como el Zeus homérico "abarca" y "comprende" todo gracias a su , lo Uno es, primero comprensión total de lo percibido y después voluntad casi 'omnipotente', con la cual "agita" o "conmueve" el mundo. Tal interpretación es refrendada por K. von Fritz que en su versión, libremente traducida del inglés, sostiene que : " él mueve el mundo por la voluntad activa (o impulso) que procede de su intuición (insight) omniabarcante".³ Al verter así el texto griego K. von Fritz indica dos aspectos: uno que el dios de Jenófanes tiene una capacidad de comprender la totalidad de lo que percibe -frente al mortal que, como veremos, no la tiene- y dos, que el centro de atención del fragmento es precisamente ese 'νόου φρενὶ' que le permite al dios "conmover" o "estremecer" todas las cosas. Esta expresión, νόου φρενὶ, es engañosamente sencilla; ya que parece un simple complemento de modo del verbo de acción, en el cual νόος determina o modifica al precisar lo el sentido de φρεν, como ocuriera con frecuencia en pasajes de autores anteriores a éste. Sin embargo, estas dos palabras que se complementan entre sí, son traducidas de forma diferente por varios autores, creándose gran confusión. En todo caso, coinciden en

¹ Versión castellana de Eggers Lan-Juliá (y otros), *Los Filósofos Presocráticos*, Vol. I, (pág. 297; del original griego : " ἀλλ' ἀπάνευθε πόνος νόου φρενὶ πάντα κινεῖ" [B25].

² Snell, B. , *Las Fuentes del pensamiento europeo*, págs. 201-2.

³ K.von Fritz, " NOΥΣ, NOΕΙΝ, and Their Derivatives in Pre-socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras) ," parte Iª, pág. 230 (véase Bibliogr.). el texto inglés completo es " He shakes the world by the active will (or impulse) proceeding from his all-pervading insight."

considerar al citado 'νόου φρενὶ' como el instrumento que emplea la divinidad para actuar sobre el mundo, siendo claramente éste un medio 'no físico' de acción; es decir, el dios emplea su "fuerza vital" o "impulso de su voluntad" o como se quiera entender al phrén, que es determinado por el nóos. Y éste al modificar a phrén adquiere -como lo hiciera en Teognis- un aspecto marcadamente práctico, mientras este término recibe a su vez la influencia de nóos para aludir a algo mucho menos 'físico' que el "aliento vital" al que se refiere a veces en Homero. Podemos, por consiguiente, establecer que aparecen juntos en Jenófanes por varias buenas razones: en primer lugar para alejar a phrén de sus aspectos más 'localizados' y concretos de "aliento", o "corazón", haciéndolo digno de un dios que no tiene "miembros" y que actúa sin esfuerzo físico alguno: convirtiendo a phrén en lo más parecido a una 'fuerza cósmica' que este autor arcaico puede expresar con tan limitados medios; en segundo lugar, nóos va acompañado de phrén porque para las mentes de la época parece lógico que aparezca nóos + phrén siempre que se alude a una acción, ya que nóos carece de 'fuerza' para impulsar por sí solo a actuar al sujeto; finalmente, al precisar de qué clase de "fuerza o impulso" se trata, Jenófanes inclina la balanza en el sentido más 'intelectual o inmaterial' posible, al afirmar que se trata del nóos y no de cualquier otra vertiente más concreta e irracional de las 'fuerzas anímicas'. En suma, es con la "fuerza o el impulso" (phrén) de su "omnicomprensión" o de su "perspicacia" (= "comprensión intuitiva") con lo que "mueve" la divinidad, que "percibe" la totalidad de lo real y "siente" la necesidad de actuar en consecuencia, por su propia **voluntad**; por lo tanto, ya en este autor la 'comprensión perceptiva' (nóos) proporciona el motivo para una acción de la voluntad, del phrén en este caso.

Pero además de este único pasaje en que aparece nuestro término tienen importancia para nosotros otros dos textos fragmentarios de Jenófanes en los cuales éste emplea noeîn y nóema, respectivamente. Nos permiten ambos un mínimo análisis del léxico del autor en el campo del 'psiquismo', con el resultado de encuadrar mejor al nóos en el mismo.

El primero de ellos, que contiene el verbo derivado noeîn, es el fr. B24, y nos advierte que lo Uno « todo {él} ve, todo {él} piensa, todo {él} escucha », ¹ a pesar de la semejanza superficial entre este texto y el de Epicarmo antes citado (B12) el de Jenófanes expresa una concepción más 'primitiva' que el de aquél. Ante esta situación hay que tener en cuenta, que Jenófanes tiene como interlocutor a Homero -a su idea de la divinidad es a la que se enfrenta-; de ahí lo 'arcaizante' de algunas de sus expresiones -como también era el caso de nuestro fragmento, B25- y lo 'primario' de sus precisiones sobre lo divino en fragmentos como éste que ahora nos ocupa; si a esto se añade que Epicarmo es no sólo posterior en el tiempo a Jenófanes -a pesar de que lo hayamos visto con anterioridad- sino que parece más 'moderno' y elaborado en sus concepciones del sentir y el conocer humanos (al no oponerse a la épica homérica), con todas esas precisiones se aclara ese aparente 'retroceso' con respecto a Epicarmo. De tal manera que, mientras Jenófanes distingue en una serie de oposiciones graduales "ver"/ "pensar"/ "escuchar", en Epicarmo ya se diferencia tajantemente entre los sentidos individuales de la "vista" y el "oído" por un lado, y la "comprensión" (nóos) de lo sentido por ambos, por el otro; dirección ésta -la de oponer de forma cada vez más excluyente al uno frente a los otros- que seguirán los filósofos presocráticos posteriores a Jenófanes. Por consiguiente, en Jenófanes estamos ante una

¹ Eggers Lan -Juhá (y otros), *o.c.*, Tomo I, pág. 296.

indefinición de noeîn que queda enmarcado en su primitiva significación homérica –“reconocer inmediatamente”, “percatarse de algo”– y, al igual que en Homero, aparece junto a la visión, es decir, lo que se “reconoce” se ha visto antes (y no oído, ni gustado ni tocado). A pesar de lo cual no podemos referirnos a un ‘primitivismo’ del uso de nóos en Jenófanes, porque el verbo de él derivado sólo poco a poco y por ‘contaminación’ de los nuevos sentidos que va adquiriendo su sustantivo originario, nóos, ‘escapa’ del campo de lo percibido, luego, este texto no está retrasado respecto a su tiempo. Pero sí nos permite recordar que no debemos ir muy allá en la interpretación de nuestro texto, el B25 : estamos en un autor ciertamente ‘arcaico’ –en nuestro sentido del término– y no debemos imaginar en ese corto fragmento más de lo que allí se encuentra, a la luz de limitaciones como las que acabamos de ver con este B24. Por tanto, el nóos de Jenófanes no debe creerse que se aleja mucho del homérico, en realidad, sigue la estela de Homero cuyo nóos ‘divino’ alcanzaba ya gran poderío, y ya estaba, en ocasiones, unido a phrén; Jenófanes aporta, eso sí, la innovación de no localizar órganos sensoriales en el dios, eso ha de reconocerse al poeta-filósofo. En suma, éste trata de renovar la visión homérica de la naturaleza del ser divino, pero lo hace teniendo a ésta como punto obligado de referencia, lo cual limita mucho los resultados.

El fragmento que contiene a nóema, B23 , por el contrario, resulta más novedoso: « un único dios, el supremo entre dioses y hombres, ni en figura (ἑῶμας) ni en pensamiento semejante a los mortales»¹ ; dejando a un lado la paradoja (meramente expresiva) de referirse a un dios único y hablar simultáneamente de “dioses y hombres”, (lo que no sería sino una oposición polar típica de la poesía épica, en la que está

¹ Eggers Lan-Juliá, *o.c.*, Vol. I, pág. 283.

incluido el autor), en lo referido a nóema -"pensamiento"- , este sustantivo ocupa aquí un significado que en Homero compartía con nóos, además de entrar en oposición exclusiva con δέμας (démās, "figura"), lo cual supone una nueva variante en el intento de agrupar bajo una denominación única los aspectos 'psíquicos' del sujeto. También en este caso es Epicarmo referencia obligada por su nóos/sóma, un intento similar al de Jenófanes. Tales intentos de configurar de nuevo el campo semántico de lo 'psíquico' , de la vida o del conocimiento, no debemos olvidar que son incompletos aún y muy poco 'consistentes' incluso en un mismo autor -como ocurriera en Teognis-, luego no debemos creer que eran las únicas y definitivas posibilidades para Jenófanes o Epicarmo, simplemente son las que han llegado a nosotros de obras que, por lo fragmentarias, o por ocuparse escasamente de tales temas, no contienen gran número de términos pertenecientes a dicho campo y no nos permiten -como ocurriera en Teognis- advertir las muy posibles contradicciones o inconsistencias léxicas propias de los poetas.

La oposición excluyente demás/nóema, a pesar de todas las limitaciones que se han expuesto, nos aporta algo más: el uso de un derivado de noeîn, nóema, en lugar del propio nóos para reseñar cualidades humanas: en consecuencia, en Jenófanes, que nosotros sepamos, el nóos solo es del tipo 'divino', mientras lo que era el nóos de tipo 'humano' se expresa con nóema. Nóos tomaría un sentido tan elevado que sólo cabría atribuirlo a la divinidad, e incluso el "pensamiento" (nóema) que se concede a los mortales, se especifica que es "diferente" del del dios. ¿En qué sentido es "diferente"? otro texto de Jenófanes, el B34 , nos lo aclara: lo propio del mortal es hacer meras "conjeturas", no tiene verdadero conocimiento de lo real, sólo "conjeturas" u "opiniones"; de manera que la facultad global de conocer

y , además, 'actuante' es nóos, mientras que el producto 'pasivo' -el mero "pensamiento"- de las sensaciones de los mortales, que no permite sino conjeturar, es nóema. El sema distintivo de ambos es esa 'actividad' -gracias a phrén- que caracteriza al nóos 'divino' frente a lo 'pasivo' que contiene en su propia morfología el término nóema.

2.3. HERACLITO DE EFESO.

Filósofo jonio llamado "el Oscuro" porque gusta de servirse de un estilo oracular y enigmático en la expresión de su pensamiento dialéctico. Conoció, sin duda, a los filósofos anteriores, Pitágoras y Jenófanes, siendo influenciado por ellos de forma negativa, según dice él mismo -indicándole cómo no es la filosofía verdadera-; pero, en realidad, es probable que, al menos, su doctrina del alma tenga reminiscencias pitagóricas, y su crítica a la divinidad esté en deuda con Jenófanes.

Conservamos tres únicos fragmentos de su obra con nuestro término, pero mencionaremos otros ya que varias palabras de su campo léxico nos permiten deducir datos suplementarios para fijar el sentido de la nuestra. Centraremos nuestro esfuerzo en dos vertientes: contextualizar el término y descubrir el simbolismo de las expresiones que lo contengan, ya que la complejidad de las máximas heraclíteas suele ocultarlo.

El primer fragmento de Heráclito es el que contrapone nóos/polymathíe (πολυμαθίη), el B40 ,¹ en él critica a los que poseen

¹ El texto, ed. Marcovics, *Heracitus*, (cf. Bibliogr.), es: "πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει" [B40].

"muchos saberes" (polymathíe), es decir, a los eruditos: « Mucha erudición no enseña comprensión; si no, se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y a su turno a Jenófanes como a Hecateo»¹; esta versión de nóos como "comprensión" ofrece cierto problema: nuestro término castellano no tiene la 'fuerza' que aquí posee el vocablo griego nóos, sólo si apreciamos en dicha palabra castellana el aspecto de "la capacidad de comprender plenamente una situación o un objeto de estudio" nos acercamos al significado de este uso de nuestro término; si no más valdría traducirlo como "ser inteligente", "tener inteligencia", aunque el término "inteligencia" esté demasiado alejado de la sensación y/o percepción para expresar el nóos heraclíteo tan ligado a ambas cosas. Por su parte K. von Fritz no sufre dicho obstáculo, ya que propone Einsicht -equivalente al inglés insight que nos presentó en Jenófanes- una especie de "percepción intuitiva" que permite conocer una situación dada. Empero, todas estas deducciones sobre el vocablo castellano más conveniente para traducir esta cita del término son fruto del análisis de varios pasajes más de la obra heraclítea concernientes al tema gnoseológico; tal estudio permite apoyar la aseveración de Furley y Loew ² de la estrecha conexión del nóos de Heráclito con la percepción sensorial, fuente de toda "comprensión" posterior de la verdad; así en el B101 se señala la primacía de la visión sobre los demás sentidos, aunque el oído sea el que le sigue en importancia, y ambos proporcionen datos al verdadero conocimiento, según se deduce de B55 o en menor medida de B19 , y B34 , sin olvidar B 107, el más conocido de todos, que sostiene que «malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras»³; sin duda, este discutido pasaje podría

¹ Eggers Lan-Juliá, *o.c.*, Vol. I, pág. 385.

² Furley ' The Early History of the Concept of Soul', (vé. Bibliogr.), pág. 11.

Loew, ' Die Ausdrücke $\phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$ und $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ bei den Vorsokratikern', cf. pág 426, sobre todo (ver Bibliogr. para referencia completa del artículo).

señalarnos -entre otras posibilidades- como sólo el hombre con un "alma" (psykhé) "inteligente", hombre capaz o sagaz (con nóos) , puede interpretar los mensajes de esos "testigos" que son ojos y oídos; luego, como ya afirmara Furley ¹, parece que éste, el B 107, es el texto más antiguo atestiguado en griego en el cual psykhé recibe un significado "intelectual" o de "comprensión consciente de una situación". Ya no es un puro "aliento vital" ni un "ánimo difuso" como en algún texto de la lírica arcaica ; sino que adquiere un aspecto inusual hasta ahora, y en Heráclito es claramente el centro de la 'actividad psíquica' , como *locus* o sede de una facultad -nóos- capaz de "comprender" la verdad que subyace a lo percibido por los dos sentidos principales. Que, además, el nóos es en Heráclito una capacidad del "alma" 'teórica' y no 'práctica', que no incluye el 'resultado' de la actividad pensante -el "plan", la "idea"- es algo que se deduce del estudio de su relación con phrén -facultad 'práctica' del "alma"- y con gnóme -que asume en este filósofo los sentidos del nóos 'humano' homérico relativos al producto final de la actividad del nóos, por tanto gnóme, que ya tuviera cercanía léxica con nuestra palabra desde Homero, ahora ocupa esa parcela de significación que compartieran desde el principio nóos y nóema.

Para concluir con el estudio del B40, solamente queda señalar que la crítica a la erudición de todos los autores mentados en él es consecuente con la concepción unitaria del conocer de Heráclito: el saber que subyace a la aparente diversidad es único, y no lo poseían ni Hesíodo , ni Pitágoras, ni Jenófanes ni Hecateo. Además, esta actitud coincide con la expuesta por Píndaro en su *Olimpica* II, ya citada, vv. 85-87, donde se alaban las 'capacidades cognoscitivas' naturales del hombre frente a las "artificiales" o 'adquiridas' que se alejan de la

verdad. Y, sin duda, éste “νόον ἔχειν οὐ διδάσκει” de Heráclito indica algo similar: no se aprende, ni con la práctica ni con múltiples conocimientos a tener nóos, a comprender de forma ‘intuitiva-perceptiva’ lo que es esencial en la información que nos llega del testimonio de los sentidos; o sea, es un ‘don natural’ que los hombres han de descubrir y sacar a la luz. Y lo curioso es que es una expresión tan corriente y estereotipada en el futuro, νόον ἔχειν, que se ‘vulgariza’ a finales del siglo V a. C., la que tiene tan profundas implicaciones para la filosofía heraclítea.

En segundo lugar, tenemos la sentencia B 104, donde se encuentran de nuevo los términos nóos y phrén en la interrogación inicial: «¿Qué es lo que comprenden o se proponen? ¿Hacen caso a los aedos del pueblo y toman como maestro a la masa, ignorando que muchos son los malos, pocos los buenos? ».¹ Dejando a un lado la visible conexión, de nuevo, con la lírica –esta vez, con Teognis–, el sentido de nóos, “comprensión”, y de phrén, “propósito”, puede establecerse (con ayuda del B 112) diciendo que ambos representan los ámbitos ‘teórico’ y ‘práctico’ del conocer en términos muy generales, lo cual nos permite deducir que en Heráclito se halla una oposición nóos/phrén mucho más polarizada y excluyente que en autores anteriores, y que influirá grandemente en la filosofía posterior. Según esto, nóos sería una actitud ‘pasiva’ de “comprender lo que reciben ojos y oídos”, mientras phrén es ‘activo’, consiste en “proponerse hacer algo, fijarse una meta a realizar”; estaríamos, si la distinción se consolida, ante el fin de la indiferenciación ocasional entre ambos términos en la poesía homérica, que ya anunciaba algún autor lírico. Precisamente, en la literatura clásica, phrén se verá

¹ Eggers Lan-Juliá, *Ibidem*.

El arranque del texto griego es: “τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν;” [B 104].

suplantado en esta oposición léxica por su derivado phrónesis, que en Heráclito aparece sólo en el fragmento B2 como la "inteligencia particular", una capacidad abocada a lo 'concreto' y lo 'práctico' y alejada de lo general y "común" propio del nóos como pronto ha de verse. Esta escisión de lo concerniente a lo 'práctico' del campo del conocimiento 'auténtico' será tónica habitual en un mundo heleno que desprecia esta parcela de la 'acción' humana; frente a ello, el nóos heraclíteo se unirá a otros conceptos de gran importancia futura para abarcar el "conocer verdadero": gnóme, naturalmente, y ἐπιστήμη (epistémē) y σοφία (sophía). Gnóme que junto a las otras dos, y al nóos, alude al conocimiento que alcanzan los elegidos sobre el Lógos oculto al resto de los mortales, o más concretamente, es el fruto de esa "comprensión teórica" (nóos): el "juicio recto", la 'decisión acerca de lo percibido y comprendido'; en suma, sería el equivalente 'teórico' de la phrónesis, y estaría muy cerca de 'sinonimizarse' con nuestra palabra, lo cual explica que ambos sigan manteniendo ciertas significaciones comunes a lo largo del siglo V a. C., sobre todo en autores no filosóficos.

Antes de pasar a examinar el último pasaje, y el más importante, se hacen necesarias unas precisiones sobre el "alma" (psykhé) heraclíteo, como ya se señaló, en el autor de Efeso por fin vemos configurada, sin lugar a dudas, la psykhé no sólo como capacidad general del conocer (B107) sino como "alma" o género de lo anímico, y dicha psykhé contiene los rasgos que atribuíamos ya al "alma" pitagórica -aunque sin seguridad absoluta-: inmortalidad, carácter "ígeo" (que no se mencionó en Pitágoras), 'cuasi' incorporeidad, etc...; en suma, es la primera elaboración filosófica conocida del concepto de "alma" o "espíritu" que se asemeja al de la filosofía clásica posterior, aunque sufra aún las limitaciones propias de la filosofía llamada

'presocrática', a saber, su incapacidad palmaria de concebir y/o expresar lo 'inmaterial' o 'incorpóreo', como demuestran las sentencias B45 y B67 del propio Heráclito, dónde la 'oscuridad' del autor procede, en parte, de su imposibilidad de 'decir' acerca de lo que no sería parte del ámbito léxico de lo 'material'. De tal modo que el "alma" heraclítea es tan "profunda" que "no se le encuentran los límites" -según B45-, y es tan "sensible al daño corporal" que se afana en subsanarlo -en la sentencia B67a-; es decir, el alma heraclítea 'casi' no tiene límites pero al mismo tiempo es, antes que nada, 'alma sensitiva'; aspectos contradictorios para nosotros, mas no para un pensador de comienzos del siglo V a. C. En suma, la caracterización del "alma" en este autor resulta ambigua no sólo por intención del propio Heráclito sino también por su incapacidad de expresar aquello para lo cual no existen aún términos en su lengua.

Podemos concluir nuestro análisis con el único texto que no hace referencia exclusiva a un nóos de tipo 'humano' como los dos anteriores. Es el B114, cuya versión castellana adjuntamos: « Es necesario que los que hablan con inteligencia confíen en lo común a todos, tal como un Estado en su ley, y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina.»¹. Los dos primeros términos griegos del texto de dicha máxima son los que atraen nuestra atención, 'ἐν νόῳ', ² expresión preposicional nueva, que retomarán, sobre todo, otros filósofos; y que aquí surge por el carácter clave de la preposición ἐν -σὺν, en ático- en todo el fragmento. Ya que la misma permite uno de los juegos simbólicos de palabras a los que tan aficionado era Heráclito, así 'ἐν νόῳ' y 'ἐν νόῳ' no coinciden morfológicamente por casualidad: el de Efeso

¹ Eggers Lan-Juliá, *l.c.*, pág. 393.

² El texto en su comienzo es: "ἐν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων..." [B 114].

trata de concentrar nuestra atención en ese punto, por ello 'ἐνὶ ᾧ' se sustantiviza y equivale al Lógos sin nombrarlo.¹ En síntesis, la máxima heraclítea nos quiere hacer ver que el nóos ha de fijarse no en la "variable experiencia" sino en "lo común", en lo que subyace a las apariencias, es decir, en el Lógos "divino", al que se asimila la ley humana, ya que áquel es la Ley en cierto modo, al ser "lo común a todas las cosas" (ἐνὸν πᾶσιν), y como consecuencia es la Ley "divina", el Lógos que "gobierna" (κρατεῖ) el Cosmos.² El nóos será la facultad o capacidad de 'captar y comprender' lo "común", lo "uno" bajo la diversidad de opuestos, en suma, el Lógos al que se alude con términos como esos, y con ello nóos será la especial capacidad de "percibir intuitivamente lo uno"; en resumidas cuentas, de captar al propio Lógos y, con esto se eleva por encima del resto de las facultades del "alma" una vez más, situándose al alcance de los elegidos, que saben descifrar el simbolismo de la realidad frente a la masa, para quien esos signos nada significan. Por tanto, este nóos sigue la traza homérica, y va "más allá de lo inmediato", aunque parta siempre de la información 'sensorial', ante todo visual; pero también, por ser 'facultad suprema' del hombre de captar lo "divino" está más cerca del otro tipo de nóos, el 'divino' que el resto de los textos de Heráclito: el nóos 'religa' al hombre a la Ley cósmica, y con ello el autor introduce simultáneamente dos cuestiones de trascendencia, para la filosofía platónica principalmente: a) la asimilación del nóos con el nómos (νόμος), -de la Ley cósmica con la capacidad más excelsa del hombre que alcanza a comprenderla-; y b) la idea de dos planos paralelos en lo real: a nivel 'microcósmico' (la "ley humana" del Estado) y a nivel 'macrocósmico' (la Ley divina); ambas resurgen con fuerza en el último

¹ Cf. K. von Fritz, "ΝΟΥΣ, ΝΟΕΙΝ, and Their Derivatives in Pré-socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)," parte I^a, pág. 232.

² Cf. el artículo de F. R. Adrados "El sistema de Heráclito: estudio a partir del léxico", (vé. Bibliogr.) para un análisis pormenorizado de estos términos en el autor jonio.

período de la producción platónica, pero no debemos perder de vista que también lo hacen en la obra de Anaxágoras con anterioridad.

2.2.4. PARMENIDES

Con este nuevo autor itálico volvemos a un género -el poético- y a un talante -el épico- que sólo hemos abandonado brevemente por obra de Heráclito ; este carácter lírico dota a autores como Jenófanes, Parménides o Empédocles de un ámbito terminológico común entre sí y con respecto a la épica homérica, que supone la asunción de fórmulas literarias , metáforas, frases hechas, etc... típicas de la épica, y un diálogo constante con los autores de dicha corriente, desde Homero hasta Teognis o Píndaro.

Empero, no debemos desdeñar el influjo en Parménides o Empédocles del propio Heráclito con sus aportaciones a una primera delimitación filosófica de algunos términos. Precisamente éste es un punto discutidísimo : si Heráclito influyó o no en Parménides, y si éste le alude en su *Poema de la Naturaleza* o no lo hace; dicha discusión no nos atañe aquí, pero puede hallarla el lector en la *Historia de la Filosofía Griega* de Guthrie ;¹ en cuanto a la autora de este trabajo, comparte la opinión de dicho autor, de que Parménides conoció y criticó en varios pasajes a Heráclito, y lo hizo de la forma usual en la épica, o sea, citando y deformando expresiones y léxico del propio autor al que se critica.

¹ *Id.*, vol. II, pág. 37 y ss.

El segundo aspecto polémico en torno al *Poema* de Parménides radica en las múltiples interpretaciones del significado del mismo; cuestión que nos afecta al resultar de suma importancia para valorar los textos más notables de entre los que contienen nuestro vocablo. La posición adoptada en esta debatida cuestión consiste en atenerse a lo que la Diosa anuncia a Parménides al final del Proemio del citado poema -Fr. B1, vv. 28 y ss.-, uniendolo a su declaración contenida en otro texto posterior -B6, vv. 1 a 6-; dirección interpretativa que siguen Guthrie y Gigon en sus obras.¹ Dicha posición consiste en afirmar la existencia en la realidad de tres posibilidades: ser, no-ser, y ser y no-ser al mismo tiempo; que se corresponden con tres "vías" señaladas entre los dos textos citados más arriba. La primera o vía de la Verdad es el camino del Ser, de lo perfectamente expresable y "lógico"; la segunda, del no-ser o de la nada, no se puede narrar o "decir" siquiera porque es pura irrealidad al "no ser"; y la tercera, la vía de "las Opiniones de los mortales", es un camino errabundo y vacilante ya que se halla entre el Ser y el no-ser.

El mérito de Parménides reside en expresar todo ello en un lenguaje tan alejado del 'técnico-filosófico' como es el épico-poético, aunque suponga también una relativa aridez para el texto desde el punto de vista literario y cierta tosquedad desde el filosófico; defectos que quedan compensados, quizá, con la existencia de curiosas metáforas conexas a la épica anterior, que nos hacen ver hasta que punto el horizonte del filósofo de Elea se centra en la poesía homérica.

¹ Guthrie, W.K.C., *l.c.*, pág. 36 y ss.; Gigon, D., *Los Orígenes de la Filosofía Griega*, pág. 281 y ss.

Vendo ya al examen en este autor de cuestiones que nos conciernen más directamente, la carencia de un vocabulario filosófico ya elaborado se advierte en la continua repetición de algunos términos y de algunas familias léxicas, lo cual, por cierto, le aleja de la épica y le acerca -más que cualquier otro aspecto- a la filosofía posterior. Los mencionados vocablos de uso repetitivo en el Eléata son, en principio, los emparentados con λέγω y νόος ; además de algún verbo cuasi sinónimo de légein, así como el importantísimo verbo krínein (κρίνω) ; incluirían también otros conocidos verbos relativos al conocer (manthánein, (μανθάνω), eídein, gignóskein, γινώσκω); para concluir con los que indican "fingir" o "imaginar" lo imposible (πλάττω, y μέλλω) entrando ya con ellos en la terminología aplicada al camino de las Opiniones (δόξαι, de dóxa) de los mortales, vía imperfecta en la cual abundan expresiones como 'βροτῶ δόξας', 'βροτοὶ εἰδότες', 'βροτῶν γνώμην', que son las "falsedades o verdades a medias" que conocen los hombres corrientes, en lugar de la Verdad revelada por la Diosa.

Naturalmente, nuestro objetivo primordial es el uso que se hace de la familia del término νόος en el citado *Poema*, que supera la docena de apariciones. Discutiremos, por ello, globalmente el empleo en el citado poema de sus derivados para centrarnos, a continuación, con detalle en nuestro término.

Lo primero que destaca en este texto poético respecto a la familia de palabras que nos ocupa es su constante conjunción con légein, su sinónimo épico φράζω o algún derivado de ambos, como ejemplo de ello está la expresión 'λέγειν καὶ νοεῖν', la cual nos hace ver la estrecha relación lexical para el autor del *Poema de la Naturaleza* entre "enunciar o relatar" algo (légein) y "reconocer o percatarse" de algo (noeîn), significados muy probables de los

citados verbos : nótese que no se interpreta, abusivamente, dicha expresión como "razonar y pensar" ya que por una parte, légein e incluso el propio lógos , no tienen aún el significado de "razonar o pensar lógicamente", ni, por su parte, el verbo noeîn equivale simplemente a nuestro "pensar", sobre todo en este autor arcaico y épico tan cercano todavía a la mentalidad homérica para la cual el verbo en cuestión se limita a indicar "el reconocimiento directo de algo percibido", nada parecido siquiera a la idea que nosotros tenemos de "pensar algo".

Por esa razón, Parménides necesita aludir a krínein para hablar de "la facultad de juzgar", ya que los primitivos lógos y légein no incluyen esta variante significativa, y será precisamente la insistencia de la escuela eleática en conmutar ambos verbos la que permitirá una cierta inclusión posterior de este nuevo significado en la primitiva raíz de lógos y légein. De ahí la importancia que cobra el fr. B7 en el cual aparecen conjuntamente krínein , lógos y légein.

Del mismo modo, pero de forma menos manifiesta, este proceso se reproduce con noeîn : Parménides inicia un camino de 'elevación conceptual' -un proceso de abstracción, en suma,- de este verbo de 'percepción' en Homero, simultáneo a la tecnificación filosófica de légein y apoyándose para ello en éste verbo y no en el sustantivo nóos como sería lógico esperar. Esto se advierte en la mayoría de los casos en que aparece noeîn , especialmente en la ya citada expresión légein kai noeîn , y su equivalente con el verbo φράζω ; en ellos el verbo derivado de nóos adquiere un significado que sólo puede escrudiñarse a la luz de otros pasajes del *Poema*¹. En estos últimos

¹ Fr. B3 : "...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι" y v. 34 fr. B8 : "ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα" .

se nos señala que no puede "pensarse" lo inexistente: pensar es siempre pensar algo que está presente, luego aquí puede verse el influjo del originario sentido de noein como "percatarse o apercibirse de algo" en Homero. Por todo lo cual, no puede resultar ningún fruto del pensar (ningún "pensamiento" -nóema-) de lo que no exista ; y también por esta causa noein ha de acompañar siempre al verbo de **expresión** de dicho pensamiento, sea dicho verbo légein o su sinónimo épico, que sin duda no equivaldría sin el concurso de noein a "expresar algo sobre la realidad", refiriéndose a "algo fidedigno" y no a "mera palabrería hueca"; por cuanto Parménides lo que pretende es "contar" un lógos verdadero absolutamente y para ello no tiene disponible la terminología precisa, viéndose forzado a agregar noein a légein para lograr expresar convenientemente "el pensar sobre el Ser" -o lo que existe verdaderamente-. Incluso ocurre en el *Poema* que noein ha de reforzar la conjunción de légein o lógos con krínein ("juzgar") para darle a la frase ese matiz de "expresión ordenada y analítica de lo real" . Naturalmente, todos estos procedimientos expresivos 'elevan' el significado del propio noein hasta el punto de tornase en este autor el único verbo capaz de indicar "la acción de aprehender el ser o existir verdadero"; demostrándose lo anterior en la total ausencia de la Vía de la Verdad del término phrén y de sus derivados, ya que lo pretendido por Parménides es expresar "un pensar puro, pensar lógico", sin tinte alguno de **sentimiento o fin práctico**, aspectos ambos indisolubles del sentido global de phrén, phronein, etc... Consolidando el fundador de la Escuela de Elea la diferenciación semántica entre nóos y phrén, al hacer posible que noein, matizado convenientemente con un verbo de expresión, designe algo aproximado al "pensar racional", y sin embargo phronein más imbuido de matices irracionales quede relegado a aparecer exclusivamente en la Vía de las Opiniones de los Mortales. Respecto

al resto de los derivados de nóos muestran, habitualmente, el mismo acercamiento que hay entre légein y noein, a pesar de su carácter 'negativo': expresan lo "impensable" o, más exactamente, "lo irreconocible o inaceptable" del no-ser, el cual es, paralelamente, "inexpresable"; y lo efectúan mediante una forma privativa (anóeton, de ἀνόητος) o las formas positivas noetón, (νοητός), y nóema negadas de alguna forma. Antes de dejar esta cuestión, conviene reseñar el texto que ilustra mejor lo señalado al comienzo de este párrafo y que cierra el discurso de la Diosa acerca de la Verdad: « En este punto cese el discurso (lógon) y pensamiento (nóema) fidedignos/ en torno a la verdad.».¹

Parménides, por consiguiente, cree el nóema fiable al igual que el discurso que lo expresa; ambos conciernen a la verdad y son solidarios entre sí: con esas conjunciones terminológicas -adiciones léxicas- trata el poeta-filósofo de ampliar y fijar significaciones de gran trascendencia para la futura especialización filosófica de ambas familias de términos, la de lógos y la de nóos.

En lo que respecta precisamente a esta última palabra, sólo aparece en tres ocasiones en el *Poema*, una de ellas en la Vía de las Opiniones de los Mortales. Comenzaremos aquí por examinar las dos de la Vía de la Verdad siguiendo el orden tradicional de los fragmentos.

La primera cita obligada es la del verso primero del fragmento B4 con ese "λεῦσε ... νόω",² que algunos analistas no vacilan en calificar de primer sentido técnico de nóos en filosofía. La orden imperativa (λεῦσε) de la diosa nos expone ya el sentido de ese nóos: consiste en

¹ Vv. 50-51, del Fr.B8.

² "λεῦσε δ' ὅμως ἀπείωτα νόω παρόντα βεβαίως" [B4,v.1]. En la versión de Bernabé, A.: «Mira pues lo ausente, aun así firmemente presente al entender,», *De Tales a Demócrito*, pág.161.

"dirigir la mirada de la mente, del espíritu", lo cual implica ciertamente "enfocar" aquello que se desea en medio de lo secundario, es decir, es "dirigir intencionadamente el pensar" hacia el ser, la verdadera realidad y no hundirse en un confuso mar de percepciones visuales o auditivas, o aún peor, en opiniones fruto del "parloteo sin sentido" de otros hombres. Estamos, por consiguiente, ante una contraposición del nóos del elegido por la diosa a las meras facultades sensoriales (ver, oír, etc...) que posee cualquier hombre; el que acate las exhortaciones divinas deberá despreciar las informaciones puramente sensoriales (y la charlatanería humana consecuente) porque no son 'críticas', no "juzgan", 'sintetizan', ordenan ni analizan lo percibido, en resumen, no captan y enfocan lo importante, la realidad misma del ser, tras la multiforme opinión y las percepciones sensoriales. Y esta "divina" capacidad que es el nóos se caracteriza por incluir lo que no está presente a los sentidos: de ahí su poder, ya que representa y sintetiza objetos y situaciones pasadas o futuras, permitiéndonos escapar a las limitaciones de tiempo y espacio, cual si fuéramos dioses. Esto no es nuevo, puesto que se insinúa en el nóos homérico; la innovación es atribuir al que posee esta facultad, este nóos (o "capacidad de aprehender exactamente algo") el nivel espiritual de los propios dioses homéricos o hesiódicos, al equivaler prácticamente este nóos parmenídeo al nóos del tipo 'divino' que hemos analizado en la épica arcaica anterior. Aún más, en Parménides esta metáfora que alude a "enfocar la mente" -tan cerca de ese "enfocar el ojo del alma" de Platón, en apariencia- ha sido dotada de una serie de acciones verbales como krínein, noeîn, légein, que llenan el nóos de sentidos que anuncian su futuro como término 'técnico' en filosofía : como "capacidad crítica, lógica", en suma, como "inteligencia". Sin embargo, también en Parménides esa inteligencia es intuitiva, como en el resto de la épica, puesto que no se aprende (manthánein), no se adquiere, y debe ser propia de la naturaleza de

algunos hombres, innata, hallándose en los elegidos por la divinidad. Quien mejor expresa el significado de nóos, a la luz de este texto de Parménides, es Guthrie:

«[es]... una facultad de aprehensión inmediata de la naturaleza verdadera de un objeto o situación, comparable, pero con mayor profundidad, a la aprehensión inmediata de cualidades superficiales por los sentidos.».¹

A esta acertada caracterización cabría añadir que no sólo hay "mayor profundidad" sino una **intencionalidad** en esa "percepción mental" -ese "dirigir la mirada" del fragmento citado más arriba- que destruye el superficial parecido con la percepción sensorial, a lo cual se sumaría la atemporalidad de esta facultad del espíritu para alejarla aún más de lo sensorial.

Entrando en el estudio del segundo texto en que aparece nóos - verso sexto del B6- el panorama es completamente diferente : aquí se nos habla de un 'πλακτὸς νόος', de un "pensamiento descarriado", de un nóos 'negativo', exactamente opuesto al anterior; no es preciso insistir demasiado en que se trata del propio de quienes "andan errantes, bicéfalos", es decir, de "los mortales que nada saben". Este pasaje es un precioso resumen del sentido que otorga Parménides a la Vía de las Opiniones y al conocimiento vulgar humano. Además de ser un fuerte apoyo para la pretendida crítica de Parménides a Heráclito.

Por todo lo cual, se ofrece a continuación la versión completa de dicho fragmento sexto:

«Es necesario que sea lo que cabe que se diga y se conciba. Pues hay ser,
pero nada, no la hay. Te exhorto a que medites sobre ello,
pues te aparté lo primero de esta vía de indagación.

¹ Guthrie, *l.c.*, pág.33.

Mas también de esta otra, por la que de cierto mortales que nada saben
 andan errantes, como con dos cabezas, pues la incapacidad que anida
 en sus pechos torna derecho un pensamiento descarriado. Y ellos se ven
 arrastrados
 sordos y ciegos a un tiempo, estupefactos, horda sin discernimiento,
 a quienes de ordinario ser y no ser les parece lo mismo
 y no lo mismo, y de todas las cosas es regresivo el camino.»¹

En estos versos, además de ofrecernos sus tres vías, Parménides parece aludir no sólo a toda la sabiduría humana anterior, sino concretamente a Heráclito de Efeso con esas palabras de los dos versos finales, siendo el último de ellos una paráfrasis del fragmento B60 de éste. Mas ya cuando se refiere a los hombres vulgares como "horda sin discernimiento" porque admiten que una cosa sea y después deje de ser, parece estar atacando al filósofo de Efeso. En cualquiera de los casos, el eléata califica de 'πλακτὸν νόον' al que poseen los mortales "que nada saben", -y es esta una expresión que ya apareciera en Semónides, fr.2-, quienes creen en el devenir, en las transformaciones aparentes de la realidad y por ello "andan errantes, como con dos cabezas", al volverse ora hacia el ser ora hacia el no-ser; vemos así la brillante utilización por parte del poeta-filósofo de metáforas épicas para expresar el desconcierto y la inestabilidad de las opiniones humanas. De tal modo que podemos encuadrar nuestro 'πλακτὸς νόος' en este marco como una metáfora más, y además utilizada en la épica anterior, en los *Himnos Homéricos*

¹ Versión de A. Bernabé Pajares, *Id.*, pág. 162. Texto original de los versos donde se encuentra nuestra palabra: "αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν / πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν / στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται / κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα, / οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται / κού ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος." [B6, vv. 4-9].

, para expresar la situación de una mente o espíritu desconcertado, que no sabe a dónde dirigirse, "descaminado", pues, y por ello equivocado. También nos resulta familiar, en el marco de la épica arcaica, que los sentidos 'nobles' -ojos y oídos- se vean ligados al nóos, volviéndose inútiles e incluso dañosos al no contar con la dirección de un nóos 'recto' sino "descarriado" y, como consecuencia, 'a-crítico'. Nóos 'negativo' que les sumerge en el mundo falaz de las opiniones, del no-saber : mundo formado por lo que los hombres "creen", "dicen" o "cuentan", e "imaginan"; ámbito irreal de quienes no son capaces de valorar y juzgar correctamente la información sensorial al carecer de un nóos capaz. Puede advertir el lector que seguimos en Parménides en el clima épico, en ése negar todo saber verdadero a los simples mortales y atribuírselo sólo a los dioses y a sus elegidos que se ha repetido como una constante en los autores anteriores. Sin duda dicha influencia queda plasmada en el carácter de "revelación divina" que tiene el *Poema* de Parménides; mas para el eléata, innovador a la postre, frente a la posición tradicional de la épica arcaica, es posible, si uno sigue el mandato de la diosa, -claro está-, alcanzar el verdadero saber, poseer un nóos casi 'divino'; dándonos precisiones en el fragmento cuarto de su obra para lograrlo, sin necesidad como otrora de una especial intervención de un dios, que de forma arbitraria ('graciosa') nos lo conceda, como un don divino. Tampoco deja de distinguirse el autor de Elea de la épica anterior al determinar por qué medios es "cegado" o "descaminado" el nóos del hombre común : para el poeta tradicional de los *Himnos Homéricos*, era un sentimiento o una pasión la causa del "desvarío"; para Parménides es la falta de juicio, de capacidad crítica, la que priva al nóos de valorar rectamente las distintas opiniones que oye y las restantes percepciones sensoriales. Luego, el nóos 'positivo' ha de pensar o "percatarse" de las situaciones -noeîn-, "juzgar" y valorar las mismas -krínein-, y expresar

ordenadamente -légein-, lo "pensado"-nóema- en un "discurso" revelador de la verdad -lógos-. Para lo demás mortales, el conocimiento carece de estos dos aspectos diferenciados - percepciones sensoriales y su síntesis crítica por medio del nóos- y con ello entramos en otra espinosa cuestión : la de si Parménides distingue claramente 'sensación'/'razón' o no. Sin duda, el comienzo del último párrafo de este fragmento sexto nos permite deducir que, aparentemente, sí lo hace el autor de Elea, con la clara alusión de la diosa a la inutilidad de la información que proporcionan la vista y el oído a los hombres comunes, ya que éstos, carentes de juicio -sin un nóos capaz-, no pueden recapacitar sobre esos datos de los sentidos 'nobles', y, como consecuencia, "hablan sin decir nada" (cosas sin sentido), vulgares opiniones inciertas. En resumidas cuentas, no elaboran y reúnen la información enfocando los problemas con su nóos : no hay en ellos verdadero conocimiento, al no realizar esa función del conocer, la que incluye el análisis y la síntesis cognoscitiva. Ahora bien, el hecho de que todo esto pueda deducirse del *Poema* no supone necesariamente que Parménides lo haya expresado textualmente : en sus metáforas se alude a ello -sobre todo en el B4- cuando aparece "λεῦσσε ... νόῳ"- pero no es cierto, a pesar de ello, que él hablara de 'sensación' *versus* 'razón' : sería una falacia y un anacronismo pretender atribuir al poeta épico esta oposición tardía en el léxico filosófico griego. Por consiguiente, un primer paso -insinuado metafóricamente- hacia dicha oposición sea, la elaboración de una escisión léxica tan tajante y técnica de la filosofía como es esa, no, en manera alguna: no sólo eso, sino que se hace preciso recordar que muchos de los términos que se han empleado para describir las funciones del nóos 'positivo' de Parménides -ese nóos 'divino' o casi- son una terminología gnoseológica moderna y se hallan muy lejos de la capacidad de expresión parmenídea. Pero este problema, y las

ambigüedades a que da lugar, se cernirán sobre nosotros a lo largo de todo este estudio.

Para terminar, queda el fr. B16 verso segundo, el cual, de los tres en que aparece nóos en este autor itálico, es el que se ha prestado a mayores discusiones. Sin entrar en ellas, en este análisis sólo se pretende tomar en cuenta aspectos que parecen comúnmente admitidos: que se trata de unos versos de la Vía de las Opiniones, y, por tanto, no expresa el concepto del verdadero conocimiento para Parménides –que, lógicamente, es el que hemos relatado y aparece en la Vía de la Verdad– : sentadas estas bases a pesar de la ‘oscuridad’ del texto griego ¹, no resulta excesivamente difícil hacer una aproximación somera al sentido del fragmento, cuya traducción es como sigue:

«Y, según como sea en cada caso la mezcla de sus miembros errabundos,
será el entendimiento de que a los hombres se dotó. Pues lo mismo
es lo que piensa la naturaleza de los miembros de los hombres
en todos y cada uno; porque lo que es, es entendimiento.»²

No carece, a mi entender, de significación que nóos y nóema aparezcan, por vez primera en Parménides, acompañados de phroneîn ; ni que ya en la primera línea del texto aparezca el término πολυπλάγκτων, derivado del πλακτός del fragmento octavo. Este texto podría en un primer acercamiento, interpretarse así: el nóos propio de los mortales procede de la mezcla de sensaciones que proporcionan los “errabundos” órganos y partes del cuerpo humano: y proporciona un phroneîn, un “sentir” o “percibir” (más que “pensar”), lo cual iguala este nóos –al ser su verbo de acción phroneîn– a un puro

¹ Texto original: “ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παριστᾶται· τὸ γὰρ αὐτὸ
ἔστιν ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.” [B16].

² A. Bernabé Pajares, *l.c.*, pág. 167.

percibir los acontecimientos presentes ante sus órganos sensoriales, siendo así su fruto la mera "comprensión" (nóema) de lo percibido. En consecuencia, coincido con Loew,¹ quien dice de este texto que aclara lo que **no** es para Parménides el conocer verdadero: no es la falta de distanciamiento respecto a las sensaciones que hace imposible el auténtico pensamiento racional; no es este pensar 'físico' -es decir, puramente sensorial- que no se merece el nombre de "pensar" (y por eso emplea el eléata phroneîn en lugar de noeîn). Igualmente, me parece acertada la afirmación de Loew de que este texto es una acerba crítica a Heráclito que fusiona a noeîn y phroneîn en una misma significación, e incluso, a nóos y phrén. Parménides le reprocharía a Heráclito una confusión de planos en el conocer, como al resto de los que se 'creían' sabios.

No se puede terminar esta exposición sobre Parménides de Elea sin mencionar una cuestión que ha estado extrañamente ausente : el tema del alma ; un tema que había surgido hasta ahora a cada momento. En realidad es un tema que se presta a discusión porque Parménides sólo lo aborda en su Vía de las Opiniones de los Mortales (i "que nada saben" !), y el valor que se otorgue a lo que ahí dice depende, por consiguiente, del 'valor' que se conceda a toda la Vía en su conjunto. Desde el punto de vista que hemos venido adoptando, todo su contenido es "incierto", en sentido literal -que no se sabe si es falso o no-, luego nada seguro y "verdadero" nos ha legado Parménides sobre el tema del alma. Y este hecho escueto nos debería resultar lo más llamativo de todo el asunto : que el eléata soslaye el tema de la naturaleza del alma en su Vía de la Verdad, para referirse en ella únicamente a

¹ Loew, " Die Ausdrücke $\phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$ und $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ bei den Vorsokratikern", I. Bei Heraklit und bei Parmenides, (véase Bibliogr.), pág. 428.

CAPITULO III. EPOCA CLASICA.

Se incluye bajo este epígrafe toda la producción escrita griega de los siglos V y IV a. C. que incide de alguna forma en el uso repetitivo o innovador de nuestra palabra a estudio. La única excepción de importancia es Platón, quien será objeto de un apartado posterior.

1. LITERATURA CLASICA

Quedan encuadrados bajo esta denominación genérica todo tipo de autores no-filosóficos: poetas-dramaturgos, historiadores, ensayistas, médicos, etc...; como podrá verse asimismo en el epígrafe referente a la época de la Ilustración Griega, inmediatamente posterior a éste que se inicia ahora.

1.1. ESQUILO

El gran poeta dramático ateniense que da inicio a la llamada 'época clásica' -aunque sea un claro precursor de la 'Ilustración griega'- es especialmente digno de nota por sus innovaciones en el plano léxico, y, concretamente, por sus numerosas aportaciones a nuestro campo concreto, así como al 'psico-cognoscitivo' en general.¹

Limitándonos al tema que nos ocupa, Esquilo contribuye grandemente a aumentar la familia terminológica de noûs y noeîn, y a determinar el significado de nuestro término más allá de lo esperable en un poeta.

La mejor forma de comprobar lo señalado en el párrafo anterior, parece remitirnos a algún pasaje característico de sus obras, por ejemplo, los versos 163 y 444 de su parcialmente perdido *Prometea*. En el primero de ellos estamos ante una expresión alusiva al nóos 'divino' {ἀγνᾶμπτον νόον} ² que es "inexorable", o sea, que no puede ser "desviado", que no puede caer en el error, ni en el olvido y, por eso, es implacable en su venganza. En el segundo texto del fragmentario *Prometea*, Esquilo introduce un término nuevo ἔννους, y en este texto Prometeo alude a la tradicional ignorancia de los mortales, que, incapaces de usar su énnoús, son unos "infelices" (νηπίους ... ἔννους), afirmando que él ha cambiado tal estado de cosas aportándoles la sabiduría, "al enseñarles a usar su inteligencia".

¹ Véase, para mayor información, el *Lexicon Aeschyleum* de G. Dindorf.

² "ἐπικότως αἰεὶ θέμενος ἀγνᾶμπτον νόον" [*Prometea*, v.163].

De este modo, entre una metáfora 'al uso' en la épica (v.163) y un derivado de noûs innovador (v.444) se debate el gran poeta ateniense, a la búsqueda de un equilibrio entre la tradición literaria anterior y las novedades sociales de su época, que un espíritu tan lúcido trataba de plasmar en sus obras.¹ Por cierto, la mejor muestra de su engarce con la tradición épica clásica es lo cercano de su concepción de la divinidad de la de Jenófanes, como explica Guthrie² en su obra citada anteriormente.

Sin embargo, sería injusto concluir esta aproximación al autor clásico sin realizar una modesta contribución a la lexicografía de la expresión al señalar lo numerosos que son los vocablos que Esquilo supo crear para sintetizar esas innovaciones conceptuales que su tiempo y su razón le exigían, y que, sólo en la familia de noûs y noeîn ya configuran una larga lista³.

Como puede deducirse de ello Esquilo concedía una especial importancia a nuestro término, ya que consideró imprescindible crear tantos nuevos derivados de su raíz para lograr una mayor precisión terminológica y riqueza expresiva. En este ejercicio de formación de nuevas palabras son los prefijos que indican 'privación' (a)) y 'mediación' (b)) los que predominan:

¹ En las cuales hallamos otras citas de noûs no menos interesantes que la anteriormente citada: "σῶ(ε) τὸν παρόντα νοῦν" [Pr.v.392]; "γέροντα τὸν νοῦν, σάρκα δ' ἡβῶσαν φύει" [Sept.v.622]; "ἡ δὲ κλύων ἐκεῖνος εὐφρνεί νόον" [Ch.v.742]; ο "κάτιπτρον εἶδους χαλκός ἐστ', οἶνος δὲ νοῦ" [Fr. 288].

² Guthrie, W.K.C.: *Historia de la Filosofía Griega*, T.I, pág.353.

³ ἀνούτατος, ἔννοος, ἐννοέω, εὔνοια, εὔνοος, θηλύνοος, νουθετέω, νουθέτημα, παράνοια, παράνοος, πρόνοια, πρόνοος, σύννοια, ὑψηλόνοος.

a) ἀνούτατος, παρώνους ; eso sin tener en cuenta a ἀμαρτινός ο ἄνους que él no crea, pero que utiliza para poder con todos ellos expresar los estados del alma arrebatada por la pasión .

b) los distintos prefijos διὰ- (la más importante 'novedad', ya que Esquilo lo introduce en la lengua ática), ἔν-, ἔνυ-, πρό-, σύν-, etc... que permiten calibrar, ampliar, o especificar los procesos mentales, frente al empleo genérico de noûs en la épica .

Con tales novedades nos proporciona Esquilo, a fin de cuentas, un ejemplo de precisión léxica encomiable en un poeta trágico.

1.2. SOFOCLES

Ya no nos hallamos ante un autor situado a caballo entre el mundo épico arcaico y el clásico como Esquilo, sino que, incluso por la época de su actividad literaria Sófocles es un estricto contemporáneo de los Sofistas, quienes removieron los cimientos mismos de la cultura tradicional griega; mas Sófocles se enfrenta a ellos en defensa del pensamiento tradicional, razón por la cual no se le añade al apartado de la 'Ilustración griega'.

Veamos entonces diversos aspectos del léxico de Sófocles¹ que nos interesan especialmente:

a. Los 'reflejos ' de expresiones y metáforas de la épica arcaica, ejemplo perfecto de ellos sería el "τοῦ νοῦ χωρίς " (*Edipo Rey* , v.550) con resonancias a Semónides; o bien "τῷ γὰρ χρόνῳ νοῦν

¹Cf. , para ampliar información, *Lexicon Sophocleum* , por F. Ellendt.

ἔσχατον" (*Electra*, v.1465, y la muy similar cita del verso 1013 de la misma obra ¹) haciendo una alusión muy querida a Sófocles, que relaciona la posesión del nóos con el transcurso del tiempo: llega, si lo hace, con la experiencia de la edad.

b. Respecto a las locuciones, que se hacen ya habituales en este momento, las más comunes en sus versos son: νοῦν ἔχειν -"tener sentido común, ser prudente"-; y κατὰ νοῦν -"según su voluntad, propósito", "conforme a su designio, resolución", etc..-. Llega Sófocles en alguna ocasión a hacer un empleo netamente homérico de noûs, en expresiones iguales a las del gran poeta arcaico, *Electra* v.913 es un buen ejemplo de ello.

c. No obstante, Sófocles también incorpora algún término nuevo a la familia de noûs y noeîn, en la línea de los autores de este período, los grandes innovadores de la lengua, se trata de ἀμφοιρόω, δύσνοια, δύσνοος, συννοέω y ὑπερνοέω.

d. Y como observación final, y más importante, puede afirmarse sin temor que en este autor noûs cobra un marcado valor moral aludiendo al "carácter", "personalidad", "prudencia", etc..., siendo tal acepción del término la más frecuente. Sin embargo, no deja de distinguir Sófocles a noûs de términos como thymós, diferenciando claramente a aquél -y su moderno derivado énnoos- de los aspectos irracionales de éste (cfr. *QR* v.914). Recuerda, asimismo, el poeta ático cumplidamente en sus versos la acepción de nuestro vocablo como "representación mental ligada a los sentidos" vigente desde Homero; empero, en algunos de los textos en que ésta última aparece

¹ "αὐτὴ δὲ νοῦν σκέδ' ἀλλὰ τῷ χρόνῳ ποτέ" [*EL* v. 1013]. También estos pasajes de la misma obra: "ἢ φύσιν γε (τοιαύτη), τὸν δὲ νοῦν ἥσσω τότε" [*EL* v. 1023], o el muy próximo verso siguiente a éste: "ἄσκει τοιαύτε νοῦν δι' αἰῶνος μένειν" [*EL* v. 1024].

se advierte el influjo de la progresiva distinción -oposición léxica gradual- entre sensaciones o percepciones y raciocinio, el conocido verso 371 de *Edipo Rey* (*O.R.*) nos permite advertirlo en su semejanza con Epicarmo (B12).¹ Tal evolución hacia la configuración de dos campos léxicos excluyentes a partir de un único campo sémico es aún más marcada en el fragmento 677².

1.3. HERODOTO

En este historiador se encuentran los usos más variados de nuestra palabra, sin entrar, sin embargo, en la mayoría de las utilizaciones propiamente filosóficas.³ De manera que Herodoto conserva y amplía acepciones homéricas, al tiempo que incluye los nuevos matices semánticos debidos a Esquilo o Heráclito; para, además, ampliar el campo significativo de *noûs* con varias expresiones preposicionales y verbales, algunas de relativa importancia para la fijación futura de un sentido 'técnico-filosófico' del vocablo.⁴

Esquemáticamente, las principales aportaciones de Herodoto serían:

σὺν νόῳ -Originariamente, ξὺν νόῳ de Heráclito.

ἄνευ νόου - Nueva expresión.

¹ “τυφλὸς τὰ τ’ ὦτα τὸν τε νοῦν τὰ τ’ ὄμματ’ εἶ” (*O.R.* v.371).

² “εἰ σῶμα δοῦλον, ἀλλ’ ὁ νοῦς ἐλεύθερος”.

³ Cf. *Lexicon to Herodotus* de J.E. Powell.

⁴ Vé. Assmann, M.M., “De vocabulis quibus Herodotus in singulis operis sui partibus mentem animumque significat” (Ref. en Biblgr.)

κατὰ νόον- El empleo del término más frecuente en Herodoto; la expresión en sí es arcaica, apareciendo ya en la *Ilíada* de Homero.

ἐπὶ νόον- Que apareciera por vez primera en Teognis (v.633).

ἐκ...νόου-También nuevo en este autor.

Esto en lo que respecta a expresiones preposicionales, las verbales principales serían:

ἐν νόῳ ἔχειν- De profuso uso en la literatura posterior, innovación en Herodoto.

ἐν νόῳ ἐστί-Otra novedad de menor importancia; también emplea el historiador jónico el verbo τυγχάνειν algunas veces.

Pero, sin duda, la mejor contribución de Herodoto al léxico filosófico es la expresión **νόῳ λαβεῖν** (3.51.), que se puede verter a la terminología gnoseológica -algo abusivamente- como "aprehender".

En resumen, Herodoto se caracteriza por el prolijo empleo de locuciones verbales y preposicionales antiguas y nuevas, encuadrándose así en la corriente de renovación léxica del siglo V a.C. Sólo resta señalar que Herodoto, también de acuerdo con dicha corriente, asume los derivados de nuestra raíz introducidos por Esquilo, ante todo, y por todos los pensadores y literatos de la época como Gorgias o Sófocles. Ante todo, el historiador utiliza νοουθετέω y διάνοια -'novedad' relativa en Esquilo de la mayor importancia para la lengua del ática, y que Herodoto emplea por vez primera en prosa-,

así como varios verbos derivados de noeîn. Llegados a este punto, conviene destacar los términos de esta raíz que surgen por vez primera en Herodoto: διανοέομαι, ἐπινοέω, εὐνοέω, κατανοέω, νοήρης, ὑπονοέω. Una buena contribución, en suma, a la familia amplia de nuestro término, en consonancia con el enriquecimiento léxico de la época. Y que Herodoto, como se habrá notado, añade a los compuestos de noeîn la mayoría de los verbos correspondientes a las preposiciones que él utiliza, (διά-, ἐπί-, κατά-); las excepciones no son otras que aquellos verbos que ya hallábamos en Esquilo (ἐν-) y Sófocles (οὖν-); en cambio, ἐκ no dará lugar a ningún verbo.

1.4. CONCLUSION

Al concluir este epígrafe dedicado a la literatura clásica griega, revisaremos la contribución de estos tres autores a la delimitación de los campos léxicos del conocimiento, y al lugar que ocupa noûs en ellos.

Se inicia dicho examen con el análisis de la posición de phrén en dichos autores. Phrén, cuya paulatina desaparición del vocabulario usual griego estamos presenciando en este siglo V a.C., ya solamente se halla en la lírica, ausentándose -salvo raras ocasiones- de la prosa. En su empleo en la poesía ocupa parcialmente un espacio conceptual 'sinónimo' al de noûs, en Esquilo, sobre todo, cuando phrén se traduce por "mente"; por cierto, la acepción de noûs más frecuente en Herodoto es igualmente la de "mente".

También thymós y psykhé nos atraen: en Esquilo el primer término conserva su significado tradicional de "ánimo vital", muy

cercano al de psykhé, que no suele ser nada más; en Sófocles ésta última palabra se decanta algo hacia significaciones más complejas (además de ser un término más frecuente que en Esquilo). Hasta tal punto que, en obras como *Antígona*, se inicia una concepción 'intimista' de la psykhé -como "conciencia de sí"- que la concilian con la noción de 'psiquismo en general' y sitúa a Sófocles entre quienes tratan de reestructurar el campo del psiquismo, a pesar de su conservadurismo típico de la poesía con sentidos periclitados de las palabras, que han merecido su denominación de 'significaciones poéticas' o empleadas solamente en la lírica. Debido tal vez a dicho 'lirismo', Sófocles no se decantó plenamente por la solución de englobar bajo psykhé todos los factores anímicos, de modo que psykhé tiene muchas veces un empleo 'homérico', claramente 'lírico', mientras en otras existe una clara contraposición noûs/sôma como ocurre en el frag. 677, o se puede suponer en el famoso verso 371 de *Edipo Rey*. Finalmente, en Herodoto, phrén apenas aparece y tanto thymós como psykhé mantienen sus significaciones más tradicionales en Homero, de acuerdo con el intencionado carácter 'arcaizante' del historiador jonio; y, sin embargo, a Herodoto pertenece el más antiguo testimonio de la separación sôma/psykhé referido a la doctrina de la transmigración de las almas (2.123).

En cuanto a nuevos términos que se aproximan al sentido de noûs se trata, fundamentalmente, de phrónesis, diánoia (διάνοια) y gnóme, aunque no ocurra en los tres autores ni en los tres casos simultáneamente. La frecuencia de phrónesis es creciente en este período, aunque se halle ausente en Herodoto,¹ y su acercamiento al campo léxico de noûs es muy temprano como lo demuestra Sófocles

¹ La ausencia de phrén y phrónesis en este autor se debe a que los sustituye por un término homérico: φροντίς.

utilizando “φρόνησιν λαβεῖν” (ΑΓ.664, *Fedra* 1078) de forma muy similar al “νόω λαβεῖν” de Herodoto ya reseñado. Respecto a gnóme y diánoia se podrían intercambiar en ocasiones en frases en las cuales aparece nuestro término, luego son sinónimas en dichos casos, tal cosa ocurre especialmente en Sófocles. Semejante estado de la cuestión permanecerá en autores posteriores, ya que ambos términos parecen útiles para abarcar algunos aspectos del sentido ‘genérico’ -no restringido o específico- de nóos, en suma, de sus significaciones colaterales, que irán ocupando al especializarse nóos gracias al proceso de tecnificación del vocabulario que van realizando los filósofos griegos.

2. LA LITERATURA ILUSTRADA

Se incluyen en este epígrafe nombres tan diversos como los de Eurípides y los artífices de la medicina hipocrática, pasando por los de comediógrafos e historiadores, y la razón estriba en que participan todos ellos en la renovación cultural más brillante de la antigua Grecia, la de la segunda mitad del siglo V a. C.

2.1. EURIPIDES

El tercer gran autor dramático del ática no posee la originalidad terminológica de Esquilo ni la riqueza de matices sémicos de Sófocles, al menos en el campo léxico que nos ocupa. Además, añade ἔννοια, ἐπίνοια, νοιτέος y παπανοέω, a la lista de derivados de νόος-noeîn. Sin embargo, siguió la línea de sus predecesores al retomar en sus obras los nuevos derivados de la raíz de nuestra palabra introducidos por éstos. Su 'modernidad' con respecto a los anteriormente citados puede advertirse en su masiva incorporación del verbo νουθετέω (de nuevo 'cuño' en Esquilo), así como en la adopción de algunos derivados del citado verbo (νουθετέος, por ej.).

En cuanto al campo gnoseológico en general, también resulta Eurípides, lógicamente, más avanzado que los que le antecedieron en el drama ateniense; tanto en su abandono -en consonancia con los prosistas- del empleo de phrên, como en una concepción de psykhé como 'personalidad o psiquismo en general'.

Respecto a noûs, unas veces nos sorprende con matices nuevos, otras, por el contrario, con el uso de expresiones ya conocidas. En este último caso se hallan νοῦν οὐκ ἔχειν -que aparece repetidas veces-, σὺν νοῦ -que sólo aparece en una ocasión- y otras expresiones verbales o preposicionales similares ¹. Como citas más interesantes tenemos desde alusiones a la épica, hasta versos en los que se aquilata el sentido de noûs. Ejemplo del primer tipo es el pasaje de *Troyanas* ² en el que Zeus es llamado "noûs de los mortales" (νοῦς βροτῶν),

¹ Cfr. Allen, J.J. -Italie, G.: *A Concordance to Euripides*, pág. 419.

² Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν " [Tr.v. 886].

con lo cual estaríamos frente al νόος 'divino' que se viene repitiendo desde la épica arcaica, tipo de nuestro término en el que se destaca, en este caso, la capacidad de "intuir y prevenir acontecimientos" del Padre de los dioses; precisamente en un escolio a este texto supone el escoliasta que el mismo se inspira en unas palabras que éste atribuye a Anaxágoras (ὁ νοῦς ἡμῶν [ὁ] θεός), al igual que lo hace Aristóteles en su *Protreptico*.¹ Los restantes versos de cierta importancia,² precisan el sentido de νόος para Eurípides: la capacidad que permite 'reconocer' lo advertido ya por la sensación, siendo quien recibe los datos sensoriales y opera con ellos, tal como señala Webster en su artículo.³

Concluir acerca de Eurípides sin referirse al tema de la posible influencia de la filosofía de la época sobre su léxico y mentalidad, no parece conveniente. Sobre una cuestión que puede hallarse -entre otros- en la obra ya mencionada de Guthrie, poco puede decirse de forma definitiva, salvo que textos como *Helen* v.1014 -con un concepto de νόος muy cercano a la νόησις (nóesis) de Diógenes de Apolonia- o *Tray* v.886 -con su alusión al νόος 'divino' en versión anaxagórea- demuestran tales influjos. Pero hacer afirmaciones terminantes basándose en algún texto semejante y concretar tanto la incidencia de la filosofía contemporánea en Eurípides parece exagerado: sin duda, pueden citarse versos que la confirman y señalan hacia Empédocles o Anaxágoras -amén de Diógenes-, pero también otros que recuerdan textos de la escuela hipocrática, omnipresente en la terminología de la época. Añadase que tampoco Esquilo y Sófocles -

¹ Fr. 61 R³, [De la obra *Protreptico* de Jamblico n. 8].

² Entre los que destacan: "ὁ νοῦς ὁ σὸς μοι μὴ ξυννοικίη," [*An* v.237].

"ὁ σὸς δ' ἰδὼν νιν νοῦς ἐποιήθη Κύπρις," [*Tr* v.988].

"οὐ γὰρ ὀφθαλμός τὸ κρίνειν <?...> ἐστὶν ἀλλὰ νοῦς," [Fr.909.6].

³ Webster, J.B.L.: "Some Psychological Terms in Greek Tragedie" pág. 153. (Ver Biblgr.)

especialmente este último- quedaron libres de toda influencia, aunque sean menos evidentes que en Empédocles. Y es precisamente este hecho, el influjo mutuo entre literatura y filosofía, el que crea un clima especial en toda la filosofía griega anterior a Aristóteles.

2.2 LA COMEDIA ANTIGUA

Es ésta la denominación del primer período de la comedia ática, e incluye a dos autores de este género que utilizan nuestro término: Aristófanes, sobradamente conocido, y el casi desconocido Alceo, el Cómico.

Es natural que el empleo del término en Aristófanes haya sido examinado ya y de este modo, podemos recurrir a un artículo como el de Handley¹ para la valoración del mismo en dicho autor ático.

En el mencionado artículo el autor comprueba un mayor número de expresiones o locuciones vulgares en las que aparece noûs en Aristófanes: las más frecuentes son, desde $\pi\rho\sigma\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \nu\omicron\upsilon\nu$, pasando por las distintas formas de combinación de $\tau\acute{o}\nu\ \nu\omicron\upsilon\nu\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$, para llegar a $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \nu\omicron\upsilon\nu$; y las utiliza precisamente en orden decreciente, siendo la última la menos frecuente de las tres².

Tras las frases hechas populares, están las citas de otros autores y las parodias, juegos de palabras, etc..., configurandose una singular terminología propia de un poeta cómico. En este segundo

¹ Handley, E.W. : "Words for 'soul', 'heart' and 'mind' in Aristophanes" (véase Biblgr.).

² Dunbar, H. : *A Complete Concordance to the Comedies and Fragments of Aristophanes*, pág. 214.

grupo, encontraríamos posibles citas de distintos filósofos - empezando por Diógenes de Apolonia- o de poetas -sobre todo de Eurípides-, así como transposiciones ingeniosas de pasajes de los dos tipos de autores. Como, por ejemplo, ocurre con :

a. Una mención de la "mente divina", tan habitual en la épica .¹

b. El empleo conjunto de noûs y gnóme ² para aludir a la "inteligencia y el juicio" que caracterizan a sofistas y algún filósofo, es decir, a los supuestos 'charlatanes' que engañan al público. Aun así, se consolida con dichas acepciones de noûs y gnóme en Aristófanes la evidente relación en que se hallan ambos para los autores de esta época, especialmente para los literarios o para la retórica sofística, literatura al fin .

Mas no carece Aristófanes de factores innovadores respecto a nuestro término, o por lo menos interesantes. El primer texto que llama nuestra atención es el que sitúa a un mismo nivel léxico noûs y psykhé ³, manifestando el autor la propia indecisión de su época para optar definitivamente por una de estas palabras para caracterizar el alma entera. En segunda posición tenemos una serie de noûs en nominativo que parecen denotar un carácter más 'técnico', que los que están en el caso típico en Aristófanes -el acusativo, 'rey' de las expresiones de 'uso vulgar'-; sin importarnos que el autor los emplee o no en sentido paródico; advertimos con Handley que se trata de alusiones a una "idea", entendida como un "concepto o plan" concebido por el sujeto **intuitivamente**, lo cual nos acerca ya al noûs de Platón. Aun para ridiculizarlo, Aristófanes tendría un 'uso técnico' de nuestra palabra, en expresiones de las cuales es ejemplo este " τίς ὁ

¹ "οἵτινες ἀφραδίῃσι θεῶν νόον οὐκ αἰοῦντες." [E. 1064.]

² "αἵπερ γνώμην καὶ διάλεξιν καὶ νοῦν ἡμῖν παρέχουσι ", N. 317.]

³ "ἄγε δὴ οὐ τίνα νοῦν ἢ τίνα ψυχὴν ἔχεις; " [A. 482.]

νοῦς;" (B 47) , aunque haya casos similares.¹

Para concluir esta breve referencia a la Comedia Antigua ateniense, sólo nos queda la mención de un texto escasamente conocido en el cual aparece noûs fuera de la obra de Aristófanes. Se trata de una cita de Alceo, el cómico, que trae de nuevo a colación la, tan repetida posteriormente, metáfora de la *Tebaida* -Ciclo Epico- en la que se compara el **carácter** de alguien con el del pulpo (animal mimético por excelencia); la única salvedad es que Alceo emplea la metáfora con matiz peyorativo y no admirativo como lo habían hecho hasta ahora los que la retomaran desde el siglo VIII a. de C., entre ellos, Teognis o Píndaro.² Lo más curioso de todo es, sin embargo, que otro autor cómico de estos tiempos, Eupolis, utiliza la misma metáfora cambiando τρόπος por noûs (Fr.101-Kock), lo que nos demuestra lo inevitablemente cerca de la moral que sigue estando nuestro término, ya que aún se puede considerar en dicho contexto metafórico sinónimo de τρόπος, ("manera, costumbre"), y, de ahí, "carácter".

2.3. TUCIDIDES. JENOFONTE

En cuanto a Tucídides, no destaca por su originalidad en este tema, si no es por la inusitada frecuencia con que aparece la expresión ἐν νῶ ἔχειν, hasta ahora 'exclusiva' de Herodoto.

¹ Como: A. 556, I. 79, I. 1119, 1121. (Cfr. Dunbar, H. l.c.)

² Teognis: "πουλύποδος νόον ἴσχε..." [Plutarco, *Moralia*, 96 f.]

Píndaro: "ὦ τέκνον, ποντίου θηρὸς πετραίου
χρωτὶ μάλιστα νόον

προσφέρων πάσαις πολιέσιν ὁμίλει" [Fr. 43 Snell-Maehler].

Alceo, (Cómico): "ἡλίθιον εἶναι νοῦν τε πουλύποδος ἔχειν" [Fr.1 Kock].

También emplea expresiones muy usuales en esta época como κατὰ νοῦν, προσέχειν τὸν νοῦν o “πρὸς... τὸν νοῦν ἔχειν” -la otra forma de decir lo mismo-¹. El único ejemplo notable de nuestro término en este historiador procede de un epigrama: “οὐκ ἦρθη νοῦν ἐς ἀτασθαλίην” (VI.93,2), su significación literal -“no se acomodó el noûs al orgullo insensato”- nos indica su relación con el campo afectivo, al tiempo que su distinción de lo emocional: el noûs parece ser próximo a ‘la inteligencia racional’ ya incompatible con el orgullo desmedido; escisión, pues, consumada entre ‘razón’ y ‘emoción’ que apenas se va abriendo paso en este momento histórico en la prosa ordinaria.

En cuanto a Jenofonte estamos ante un caso más complejo; ya que, aun cuando encontremos en su léxico ² las expresiones vulgares al uso (sobre todo las variantes de νοῦς ἔχειν), se trata de un autor a caballo entre la simple expresión literaria y la filosófica, advirtiéndose esta última influencia en varios pasajes en que aparece nuestra palabra, de modo que en ellos se aproxima a un ‘uso técnico’ del término. Es éste el caso del texto siguiente, “ἄκρατος καὶ καθαρὸς ὁ νοῦς;” (Cyr. 8,7,5), que condensa el influjo de varios filósofos en una sola expresión, es el noûs “puro y sin mezcla” de Anaxágoras -con toda evidencia-, pero también del Fr. B26 de Epicarmo, y de toda esa corriente médico-filosófica que convierte a la κράσις en tema central (y que abarca desde Alcmeón hasta algunos autores del *Corpus Hippocraticum*). Otro texto extraído del citado léxico es: “οὔτε ὄμμασιν - οὔτε νόῳ” (Cyr. 5,2,8), sin duda un nuevo avance en la oposición gradual de noûs /‘sensación’, basta para

¹ Bétant, E.A.: *Lexicon Thucydideum*, Vol. II, págs. 171-172.

² Barth, J.A.: *Lexicon Xenophonticum*, Vol. I, págs. 209-210.

verlo compararlo con un paso anterior en la configuración de tal oposición, el Fr. B12 de Epicarmo.

2.4.HIPOCRATES. *CORPUS HIPPOCRATICUM.*

Englobar bajo el mismo epígrafe a ambos es inevitable por la imposibilidad práctica de determinar la contribución del propio Hipócrates al *Corpus Hippocraticum* con obras que le son atribuidas por la tradición, ya sean éstas de su época o posteriores 'imitaciones'. De ahí que se aluda al *Corpus* en general para fijar la contribución global de la medicina hipocrática a la evolución de nuestro término.

En el *Corpus Hippocraticum*¹ podemos distinguir fácilmente un 'empleo vulgar' del vocablo en expresiones ya habituales - προσέχειν τὸν νόον es la más frecuente, otras son ἐν νόῳ , νόον ἔχειν, etc...-, frente a otras no tan usadas. En este caso se encuentran muchas de las citas de noûs en nominativo, como sujeto principalmente. Obtenemos de su análisis una imagen de la palabra que concuerda con la de otros autores ya incluidos aquí: el noûs sigue siendo una capacidad mental de algún género que "desvaría" (νόος ἀφραίνει) - *Gland.* 12.13, [*El sistema glandular*]-, que puede carecer de sus mejores cualidades, "profundidad" y "seguridad" (νόος ἀκρόπλοος καὶ ἀβέβαιος) - *EDmHi* 1.18,9 [*Primera carta de Demócrito a Hipócrates*] ²-. Y, como nos señalan otros dos textos, está

¹ Citado en este trabajo según la obra de Maloney, G.-Frohn, W. *Concordancia in Corpus Hippocraticum*, pág. 2868. (Véase Bibliografía).

² Apócrifa.

relacionado, por un lado, con el 'ánimo', el 'sentimiento' - *EDmHi* 2. 23,4 [*Segunda carta de Dém. a Hip.*] ¹- lo que concuerda con su sentido moral habitual en los textos 'éticos' presuntamente escritos por Demócrito; y , por otro, con palabras como *psykhé* y *phrónêsis*, tan relacionadas siempre con *nóos* - *Vict.* [*El régimen o dieta*] Libro I.2,4-.

Para concluir esta breve exposición, algunos intentos de **localización** del *nóos*, del máximo interés precisamente por lo insólitos, y, finalmente, la cita quizá más importante de todas, con excepción de las dos primeras. En primer lugar, aparecen, pues, unos textos -lógicos en obras médicas- en los cuales se menciona, por una parte, la relación entre "ser golpeado o herido" y el "desvario" (¿"locura"?) del *nóos*, o al menos un "estado de confusión (mental)" en quien padece ese daño - *EHiPh* 1.12,16 [*Carta de Hip. a Filopemeno*] ²; *Affect.*10.9 [*Afecciones*] -, por otra, una probable situación del *nóos* en el "encéfalo" en un primer pasaje ya citado de *El sistema glandular* (12.13) ³, o "bajo la vesícula biliar" en un segundo texto de *Afecciones* (10.4). Si la interpretación de ambos fuese correcta, nos encontraríamos frente a dos posibilidades: 1) que los autores de ambas obras no sean los mismos -y la composición del *Corpus* hace esta hipótesis bastante probable-; y 2) que el *locus* real del *nóos* es tan inconcreto desde siempre en toda la literatura griega que sencillamente su localización sea absolutamente 'incierta'. Sobre todo por la casi inexistencia de referencias antiguas, ya que esa necesidad médica de localizar una función mental, es algo completamente nuevo, típico del 'escepticismo ilustrado'; y la única indicación valiosa al respecto proviene de otro médico-filósofo, Diógenes, hombre también

¹ *Idem.*

² *Idem.*

³ "εἰ μὲν δάκνοιτο, τάραχον πούλυν ἴσχει, καὶ ὁ νόος ἀφραίνει, καὶ ὁ ἔγκεφαλος σπᾶται..".

perteneciente a esta época de renovación espiritual, cuya idea de la importancia primordial del "encéfalo" no sólo influencia uno de estos textos hipocráticos sino, posiblemente, a Platón.

3. LA FILOSOFIA EN LA ILUSTRACION

Bajo esta denominación no demasiado frecuente se agrupará a todos los filósofos anteriores a Platón, o de su misma época, que emplean nuestro término. La razón estriba en un intento de suplir la división tradicional-arbitraria e inadecuada, entre 'Filósofos Presocráticos' y posteriores al maestro Sócrates. Arbitraria, porque algunos de los llamados 'presocráticos' son contemporáneos o, incluso, posteriores a Sócrates; inadecuada, porque no deja un 'lugar' claro para los Sofistas, verdaderos protagonistas del giro ideológico de la Atenas del Siglo de Oro. Agrupando de este modo los filósofos griegos anteriores a Aristóteles en tres apartados -'Primeros filósofos', 'Filósofos Ilustrados', y Platón- se pretende escapar a tan graves inconvenientes, permitiendo además reconocer los 'lazos de familia' que unen a los filósofos y sus coetáneos. Se gana en perspectiva histórica, por tanto, permitiendo entender que los Sofistas y los Filósofos de este apartado se influncian unos a otros del mismo modo que lo hacen sobre Sócrates y, a través de él, sobre Platón y Aristóteles. Naturalmente, también se pierde algo: capacidad para

entender la relación de un autor como Empédocles con la épica clásica, o como Anaxágoras con los tratadistas de la tradición jonia; pero, lo primero se tendrá en cuenta en la exposición, y lo segundo ya ha quedado muy desdibujado al no haber textos que contengan nuestro término en los primeros filósofos jonios; cualquier estudio sobre presocráticos otorga, por otra parte, todo su valor a dicha cuestión.

Recordar en este momento algunas relaciones temporales entre los autores 'ilustrados' parece oportuno. En primer lugar, como se ha señalado ya, algunos Sofistas son contemporáneos de Pericles, Empédocles o Anaxágoras -mas lo son también de Herodoto y Eurípides-; concretamente se trata de Protágoras y Gorgias. A la generación siguiente pertenecen Filolao (alrededor del 474 a.C.), Sócrates y Antifonte (469 a.C.) y, aunque algo más jóvenes (aprox. 460 a.C.), Demócrito y Tucídides. En la década siguiente nace Aristófanes, y es también el momento -hacia el 450 a. C.- del encuentro en Atenas entre Parménides (ya muy viejo), Zenón y Sócrates: mientras que el encuentro del Maestro de Platón con Protágoras, Pródico e Hipias se suele retrasar hasta el 433 a. JC. Como puede deducirse la insistencia en relacionar a Empédocles con la tradición itálica o a Anaxágoras con la jonia olvidandose de su más que segura interrelación con Gorgias o Protágoras resulta fuente de posibles equívocos.

3.1. EMPEDOCLES

Con Empédocles estamos, una vez más, ante el problema que suscitan la casi totalidad de los pensadores itálicos : un estilo literario y una mentalidad religiosa que les convierte en filósofos poco habituales. Empédocles resulta aún más extraordinario al ser el último de los poetas épicos con que cuenta la filosofía -en plena ilustración-, y un gran poeta por añadidura. Quien expresa mejor esta singularidad es Alberto Bernabé en un artículo suyo ¹ :

«La obra de Empédocles, epopeya narrativa y didáctica, transida del pensamiento parmenídeo potenciado por la visonaria sabiduría de su autor continúa y desarrolla hasta sus últimos límites las posibilidades del poema didáctico tradicional. A partir de una tradición que tiene sus raíces en Hesíodo, una serie de filósofos ha ido avanzando en la racionalización a través de los recursos de la épica y han elevado este género hasta su propia negación; hasta hacerlo irreconocible a los propios griegos, poniendo claramente de manifiesto la gran distancia que mediaba ya entre la vieja épica y la nueva filosofía.»

Así, la perfección de su poesía -frente a las 'dificultades' del propio Parménides para mantener un buen nivel poético- y su ajuste a las expresiones y ritmo tradicionales en la épica arcaica, unidos a su pletórico lenguaje, le llevan a la cumbre de estos poetas-filósofos presocráticos. Empédocles es un enorme poeta y al tiempo pone al servicio de la filosofía su riqueza expresiva para elaborar racionalmente los contenidos poéticos: metáforas, frases hechas, expresiones de corte parmenídeo, todo se halla al servicio de su 'mensaje-revelación' a los escépticos hombres ilustrados, tan poco receptivos en apariencia, de una doctrina para "elegidos", en la más

¹ Bernabé, A. : "Los filósofos presocráticos como autores literarios", (v. Bibliogr.) págs. 379- 380.

pura tradición épica.

Quizá cabe atribuir, precisamente, al olvido de su carácter de gran poeta épico la mayor parte de las anacrónicas e injustas valoraciones que ha sufrido Empédocles. Sin duda, no puede esperarse de él que no emplee expresiones épicas –puesto que sus poemas son la culminación de la poesía épica tradicional– ni que su riqueza expresiva deje de llevarle a la polisemia o a la sinonimia o a la inclusión de términos arcaizantes para su tiempo: todo ello es forzoso en un poeta que sitúa la perfección de su obra por encima de la precisión expresiva, al contrario de lo que sucedía en Parménides, al menos respecto a nuestro tema.

La consecuencia más marcada es que Empédocles convierte en sinónimos términos ya polarizados por autores anteriores, y retoma para neutralizarlos o consolidarlos sinónimos términos ya en desuso como: *μῆτις*, *μέριμνα*, *πραπίς*, *φρήν*, *δόω*; palabras homéricas que ‘desaparecen’ del lenguaje literario contemporáneo y posterior a nuestro autor y, en general, del filosófico. Mas, junto a estos arcaísmos épicos, hallamos los términos ya habituales en la filosofía y literatura del siglo VI a. C.: *lógos*, *phroneîn* y *phrónesis* –derivados de *phrén* que sí persistirán como léxico cognoscitivo o moral–, *manthánein* y *gignóskein*, la omnipresente familia de *σόφος* y, para terminar, en lo que más directamente nos concierne, *nóos* y *noeîn*, junto con el derivado de éste, *nóema*.

La primera serie de términos, los arcaísmos, le sirve al poeta itálico para aludir al “pensamiento”, “la reflexión” o el “fuero interno” del narrador (es así como se traducen *μέριμνα*, *πραπίς*, *phrén*) y son los más frecuentemente utilizados, hasta el punto de reducirse de forma considerable el uso de la segunda lista terminológica en

Empédocles. El problema estriba en que no cabe recurrir a meros criterios de variación expresiva propia del poeta, para explicar dicha preferencia del autor, ya que dichas palabras 'arcaizantes' se repiten en ocasiones insistentemente ; será preciso otro criterio y creo posible hallarlo en la propia teoría cognoscitiva del filósofo que nos ocupa. Puesto que Empédocles, al emplear hasta la saciedad phrén - aunque también el verbo phroneîn- parece entender el conocer humano como una mezcla de sensación, conocimiento y acción práctica, marco en el cual tradicionalmente encontramos a phrén y sus derivados.

No nos resultará extraño, partiendo de este esquema anterior, que los vocablos más repetidos en el lenguaje 'racional y lógico' de Parménides sean infrecuentes en estos Poemas empedócleos; incluidos nóos y toda su familia léxica; tampoco resultará chocante que Empédocles lleve a cabo cierta sinonimización de noeîn y phroneîn, ya que en sus escasas apariciones el primero equivale al segundo, abundantemente usitado.¹ Esta situación llega hasta el extremo de emplear a phrén y sus derivados en textos en los cuales ya autores anteriores -con inclusión de poetas épicos- empleaban nóos y su familia sémica; ocurre precisamente esto en un pasaje que reproduce casi literalmente textos de Jenófanes que ya citamos (el B23 y el B26), se trata del frag. B134 de Empédocles; en el fragmento B132 el ya tradicional nóos 'divino' se torna en un phrén "divino" con el significado que la épica arcaica ya otorgara al primero, estaríamos, por consiguiente, ante cierta sinonimia entre nóos y phrén.

Resumiendo en dos puntos las 'singularidades' de Empédocles tenemos:

¹ Ver noeîn Frag. B2 y phroneîn, por ejemplo, en los Frag. B107 y B108.

En primer lugar, quedan confundidos semánticamente los campos léxicos de la sensación y del conocer, así como los de 'razón teórica' y 'razón práctica', los cuales comenzaban a distinguirse penosamente ya en los últimos poetas y filósofos de la épica arcaica.

En segundo lugar, pese a la enorme influencia de Parménides sobre nuestro autor, éste se distancia de aquel por medio de una teoría gnoseológica muy original y opuesta a la del autor eléata, quien escindía, parcialmente, los niveles de 'sensación' y 'conocimiento', y despreciaba el 'pensamiento-sentimiento práctico' (*phrén* y *phroneîn*).

A pesar de todo lo anterior, como gran poeta que es, Empédocles contribuye con algún nuevo empleo metafórico a la configuración filosófica de nuestro término, amén de emplearlo en acepciones épicas ya conocidas, que siempre resultan atractivos para advertir lo repetitivo de las locuciones en lengua griega, aún en la obra de hombres tan singulares literariamente como lo es este autor.

Vemos ya el primero de los tres únicos textos en que aparece nóos, -es el fragmento B2,v.8- donde describe la situación de los mortales a los que la brevedad y dificultad de su existencia priva de un conocimiento pleno:

« Y es así que esto no es visible a los hombres, ni lo pueden oír
ni puede ser abrazado por la inteligencia».¹

Por contra, Empédocles promete a continuación a sus seguidores conocer cuanto es posible al hombre a pesar de sus limitaciones. En este texto, sin duda, lo notorio es la metáfora empleada para caracterizar al nóos: “ νόωι περιληπτά ”, este nóos “abarcante”,

¹ Eggers Lan y otros, *Los filósofos presocráticos*, Vol.II, pág.255. El texto griego es el siguiente: “ οὕτως οὐτ' ἐπιδεκτὰ τὰ δ' ἀνδράσιν οὐτ' ἐπακουστά
οὔτε νόωι περιληπτά.” [B2, v.7-8]

confiere un aspecto de **comprensión totalizadora** a nuestro término, de gran trascendencia futura.

Al mismo tiempo estos versos nos recuerdan el fr. B12 de Epicarmo mencionado con anterioridad -a pesar de su probable fecha posterior a Empédocles-, siendo dicho texto del cómico itálico una alusión burlesca a estos versos de Empédocles, si es cierta la fecha que se atribuye a ambos autores.

Volviendo al pasaje comentado del poema empedócleo, parece imprescindible para comentarlo incluirlo dentro del sistema cognoscitivo del autor. Y este sistema se nos revela no sólo a través de esta primera cita de nóos sino que lo hace aún mejor en el siguiente fragmento en que aparece B17,v.21-; se trataría de un acercamiento a posiciones más 'sensoriales' del conocer humano, no estaríamos ante una razón casi desprovista de relación con las restantes facultades anímicas -dirección iniciada ya en Parménides, el autor que, no en vano, preferirá Platón-, sino que para Empédocles la facultad cognoscitiva semeja no ser sino 'percepción integrada' o 'comprensión sensible'. Más concretamente, la función primordial de nóos es ser 'omniabarcante' o 'totalizador' y elevarse por encima de los datos sensoriales a pesar de esa dependencia estrecha de los mismos. Sobre este mismo punto insiste el texto B3, dónde se exhorta al hombre a atender a todos los sentidos por igual, y esta función sólo puede ser cumplida por este nóos que ordena las percepciones, las califica y las selecciona. Finalmente, puede añadirse que la total dependencia del nóos respecto de los sentidos y de la buena proporción de la mezcla en la sangre que rodea al corazón, centro anímico y cognoscitivo, para 'producir' el pensamiento conllevan la incapacidad del nóos para conocer la verdad por sí solo : la verdad plena no puede hallarse partiendo de los sentidos con tantos condicionamientos, y se hace

preciso, por esa razón, que el poeta inspirado descubra una verdad revelada, al nóos, entonces, ha de completarle la inspiración divina; la descripción de esta situación se halla en un fragmento del *Poema de las Purificaciones*, el B110.

Quizá dicha concepción del conocer propiamente humano propicie tanto como el carácter poético del texto la 'mezcolanza terminológica' que permite que phrén sea ora el "pensamiento" - sinónimo de nóema-, ora la sede del "pensar o sentir la realidad", por poner un solo ejemplo. La razón 'filosófica' enunciada -ese supuesto carácter 'físico' o 'sensorial' del conocer típico del hombre- explica que, según Aristóteles y Teofrasto, Empédocles sostenga que "percibimos lo semejante por lo semejante" (siguiendo lo que llamaríamos la "ley de atracción universal": la poética Afrodita de su *Poema*) y debemos necesariamente conocer por un proceso paralelo, dadas dichas leyes cósmicas de atracción ("amor") entre iguales y repulsión ('odio") entre opuestos: en consecuencia, el proceso 'mental' sería de indole **física** como le ocurre al perceptivo y la prueba más patente se encuentra en la tesis empedoclea que sostiene que el "pensamiento", nóema, se halla en la sangre que rodea el corazón (B105). La explicación peripatética es que en la sangre estarían mezclados los elementos y gracias a ello el conocimiento puede producirse, ya que, dada esa mezcla, puede conocer los distintos componentes, por el proceso de atracción con todos ellos -debido al Amor- siempre que se den todos ellos en equilibrada mezcolanza. Aquí vemos esta arcaica noción de la zona del corazón como sede del impulso vital -retomada más tarde por el propio Aristóteles- la cual, por asimilación, se convierte en sede del "pensamiento" como función de ese espíritu humano. En consecuencia no debe extrañar que Empédocles retome las nociones homéricas de "φρένες",

“πραπίδες”, etc..., tan en consonancia con la primitiva concepción de la estructura del ‘psiquismo’ humano que se trasluce detrás de estos conceptos; ni que otorgue a thymós, nóos o psykhé funciones ‘homéricas’ por lo arcaizantes.

Respecto a este B17 verso 21 repetidamente aludido se ofrece a continuación la traducción del pasaje al que pertenece:

« Obsérvala con el intelecto, no quedes con ojos de asombro:

es ella a quien la consideran innata en los miembros de los mortales,

y por ella tienen amorosos pensamientos (φρονέουσι) y realizan amigables tareas,

llamandola por el nombre de Alegría o de Afrodita;».¹

La orden imperativa es de “observar” -“νόωι δέρκευ”-, y nos hallamos, por tanto, muy cerca del B4 de Parménides; además se nos aclara en el poema de Empédocles que no es con los ojos sensibles sino con el nóos con lo que se percibe a Afrodita, a esa fuerza de atracción que armoniza los pensamientos humanos, y reúne o sintetiza lo percibido por los sentidos para que ese nóos alcance a “comprenderla”. Luego, sí distingue, hasta cierto punto, este autor itálico sensación y ‘comprensión sensible’, pero no es sino una oposición gradual que estaría más cerca del “ἐὺν νόῳ” de Heráclito, de su aspecto de “comprensión de lo común”, o sea, de captar la unidad en la diversidad. Con esa Afrodita (o Atracción) que coordina los “amorosos pensamientos” Empédocles hace que el nóos se percate de la oculta presencia del Amor a pesar del caos aparente de los datos sensoriales inducido por la Discordia; pero el mismo hecho de que nóos aparezca como el medio de reconocer la “fuerza de atracción del universo” conduce a una nueva interrelación del término con el terreno afectivo, con todo lo cual habría algo de pasional y de sentimental en él rompiéndose nuevamente cualquier delimitación entre lo racional y

¹ Versión castellana /c. pág.260. El verso veintiuno en su lengua originaria es “τὴν σὺ νόωι δέρκευ, μηδ’ ὄμμασιν ἦσα τεθηπώς”.

pasional.

En último lugar encontramos el fragmento B136, de las *Purificaciones* -el otro poema empedócleo-, de mayor carácter religioso que el primero, el *Poema de la Naturaleza*, aun cuando ambos responden a una misma mentalidad mística cercana al pitagorismo en ocasiones, como es el caso de este texto que nos ocupa, en el cual se condena la práctica de los sacrificios animales a los dioses con duras palabras:

« ¿ No cesareís este estrepitoso asesinato? ¿ No veís
que os devoráis unos a otros con necesidad de espíritu ? »¹.

Estamos ante un nóos -“ ἀκηδείησι νόοιο;”- que no designa la facultad de “comprender” o “inteligir” más elevada en los mortales siendo por el contrario una denominación genérica para “ánimo” o “espíritu”; así tenemos un sinónimo de phrén, término equivalente en ocasiones a esta ‘capacidad psíquica en general’.

Lo curioso es que Empédocles emplea a phrén o nóos o a las otras palabras alusivas a lo anímico ya citadas -de carácter arcaizante- con el significado señalado más arriba, pero nunca utiliza en dichas ocasiones a psykhé, apareciendo ésta última en una sola ocasión en su contexto homérico para decir “aliento vital” -B138-, ya que, incluso para aludir a “estar vivo” o “vida” Empédocles dice βίος (bíos) y no psykhé; podríamos cerrar la cuestión planteada limitándonos a repetir lo arcaizante del léxico empedócleo, pero detrás de dicha elisión del término de ‘moda’ en la época ilustrada para designar el “alma” debe haber alguna razón ideológica.

¹Traducción de *Los Filósofos Presocráticos*, [pág.291] del original, cuyo texto es el siguiente: “οὐ παύσεσθε φόνοιο δυσηχέος; οὐκ ἐσορᾶτε ἀλλήλους δάπτοντες ἀκηδείησι νόοιο;”.

Lo que resulta patente es que Empédocles, prefiere llenar la 'casilla léxica vacía' -presente ya en su época- del "espíritu" con un uso neutralizado de phrén y nóos antes que con psykhé. Del mismo modo que para aludir al "alma que sobrevive a la muerte", alma "divina" ("inmortal"), es δαίμων (daímon) lo que emplea, separando nítidamente lo 'divino' del alma del resto de las facultades anímicas particulares o del "espíritu" en general (phrén o nóos).

Entramos, pues, en un tema muy debatido, -conectado con toda esa corriente esotérica de pensamiento griego tan ligada a influencias orientales-, en el cual caben opiniones muy dispares por la propia carencia de textos explicativos antiguos y la frecuente 'liberalidad' interpretativa a que todo ello se presta: hasta el punto de originar toda clase de fantásticas ficciones a partir de la época helenística. Esos peligros llevan a mostrarse extremadamente cautos a la hora de interpretar a los pitagóricos, a Empédocles, a Anaxágoras y, desde luego, a Platón, en todas estas cuestiones del 'alma' y de lo 'espiritual' en general.

3.2. ANAXAGORAS

1. Este filósofo jonio desarrolla su actividad en pleno siglo V a. C., en el período de la Ilustración griega, 'inventando' en Atenas -junto a los primeros sofistas- el nuevo clima cultural del mundo griego. Además, su actuación pública y política de defensa de los nuevos ideales, y también de crítica a la actitud arcaica ante la vida, concede mayor transcendencia a su pensamiento multiplicando su popularidad y su impopularidad, ya que todos discuten sus ideas en

Atenas, donde, al parecer, vivió más de un cuarto de siglo. Como consecuencia, su terminología filosófica -muy técnica para su época-, su estilo literario -el tratado en prosa- y su explicación del Cosmos -centrada en el Noûs- , influyeron grandemente en los historiadores, trágicos, políticos, rétores, cómicos, etc... de su tiempo; por supuesto, su influjo en la filosofía coetánea y posterior es abrumadora comparada con la de otros autores 'presocráticos' o sofistas.

Entre otras razones para esta enorme divulgación de su pensamiento podemos aludir al carácter de 'ilustrado típico', de hombre de su tiempo, de Anaxágoras. Está 'emparentado', sin duda, con la filosofía jonia anterior -de ahí su cosmología y astronomía-; pero retoma fórmulas estilísticas de la épica arcaica y las aplica al tratado en prosa; responde al desafío de la escuela de Elea, mas se cuestiona por el modo de conocer del hombre a la manera de Protágoras y es influido por éste; también se interesa por las descripciones biológicas y médicas de lo natural, demostrando su cercanía a los últimos pensadores jónicos -Diógenes y los atomistas- inmersos también en el clima generado por Hipócrates y sus sucesores.

Profundicemos algo más sobre las influencias más notorias que recibiera Anaxágoras para elaborar sus teorías, agrupándolas en tres apartados:

1. Terminológicas: que suponen por su parte haber conocido y apreciado el empleo de tales palabras por parte de sus antecesores. Entre ellas destacan:

a) "ἄπειρον", (ápeiron), de Anaximando, que en Anaxágoras caracteriza lo "indefinido" e "ilimitado" en los comienzos del mundo, tal como lo hiciera en el antiguo filósofo de Mileto.

b) “κράσις, μίξις, μίγνυσθαι”, términos médicos, que Anaxágoras toma de la floreciente medicina de su época, cuyo origen era también jonio.

c) El uso constante de eínai para predicar los diversos atributos del Noûs, tal como ya lo hiciera Parménides en la Vía de la Verdad de su *Poema de la Naturaleza* respecto al Ser; también lo sigue en su empleo sucesivo de dicho verbo en pasado, presente y futuro para caracterizar la eternidad del Noûs, en lugar de la del Ser parmenídeo.

d) La utilización de gignóskein, gnóme como términos muy cercanos semánticamente a Noûs, aproximación sémica que ya fomentara Heráclito en su obra al emplear en ocasiones a gnóme como sinónimo de nóos y al verbo gignóskein para significar “reconocer”, “comprender” etc..., por observación visual equivaliendo así a noeîn en el léxico de Heráclito. A su vez, Anaxágoras ‘popularizó’ esta utilización terminológica que tomarán de él Diógenes y Demócrito por un lado, y Gorgias, Critias y Antifonte, por otro.

2. Influencias de concepción, es decir, en sus ideas filosóficas:

a) La cosmología milesia, ya señalada.

b) El Lógos heraclíteo, así como la concepción de éste del alma como “aliento vital” que **participa** del Fuego cósmico.

c) Hermotimo, su conciudadano. Esta ‘influencia’ es defendida ardientemente por M. Detienne en su artículo ¹, en el cual llega a atribuir al “chamán-místico” de Clazomene las ideas centrales de la teoría anaxagorea respecto al Noûs. Personalmente, no creo en semejante atribución, y no me parece motivo suficiente para aceptar

¹ Detienne, M. “ Les origines religieuses de la notion d’intellect , Hermotime et Anaxagore ”(ver Bibliografía).

tal hipótesis alguna mención de pasada y en tono dubitativo de Aristóteles, sin duda una fuente fiable, pero sobre todo lo es cuando cita textualmente o, al menos, no vacila al hacer una afirmación sobre sus predecesores, y, aún en dichos casos, deberían contrastarse sus opiniones. La relación de Anaxágoras con Hermotimo el Mago (que no niego pudo existir) está encuadrada, sin duda, en el marco de esa rama esotérica del mundo griego tan difícil de analizar sin extralimitaciones fantasiosas; esto justificaría a Dodds y a sus discípulos -que sin duda han hinchado considerablemente el papel del "mago-chamán" en la religión y en la filosofía mística griega- pero que han recordado, una vez más, que el mundo cultural griego no admite simplezas racionalistas, ni lecturas cartesianas, y ése es su mayor mérito.

d) La Sofística, que, al otorgar la preeminencia a la teoría del conocimiento y, sobre todo, a la política, 'marca' la vía a los intereses de Anaxágoras, político y consejero de Pericles. Más aún, la afirmaciones de Protágoras le obligaron a hallar una explicación de la capacidad humana de percibir, conocer e inteligir coherente con su cosmogonía, esto también pudo determinar su elección de un término relativo al conocer, el noûs, para su principio cósmico, al menos ésta es, en parte, mi hipótesis al respecto.

e) Jenófanes de Colofón, como destaca K. von Fritz en su estudio sobre el Noûs en Anaxágoras¹, le influenció lo mismo que Protágoras a la hora de su elección para designar su principio cósmico-vital; además, aun cuando por sí mismo Anaxágoras debió ya advertir la riqueza sémica del término en la épica arcaica, el "νόου ὁπερὶ" de Jenófanes sería en mi opinión la segunda razón, y no la menos

¹ Fritz, K. von : " Der NOΥΣ des Anaxagoras ", págs. 576-593, del libro *Der Ursprung der Wissenschaft bei den Griechen*.

importante, de que Anaxágoras adoptase al Noûs como vocablo denotativo del citado principio.

3. Influencias expresivas:

a) La de la épica griega en la forma de su tratado en prosa, que destacara Jaeger¹ al hacer ver cómo los filósofos jonios utilizaron fórmulas épicas de expresión a pesar de no escribir en verso: de tal manera que el influjo de la poesía épica homérica sería doble: en los filósofos itálicos -que forman parte de la poesía épica arcaica- y en los prosistas jonios, en los cuales incide la épica en sus formas de expresión sintácticas y semánticas, dándole un curioso 'ritmo poético' a tratados como los de los Milesios, o los de Anaxágoras y Diógenes, estructurados al modo de los "himnos" épicos -de los *Himnos Homéricos* - constituyendo verdaderos 'himnos filosóficos'. Ya Jenófanes aludía a su divinidad 'abstracta' con las fórmulas de los *Himnos* para referirse a los dioses tradicionales; igualmente, Anaxágoras aplica al Noûs las fórmulas y calificativos habituales para referirse a los dioses inmortales haciéndolo, además, por medio del tratado en prosa, innovación expresiva de la filosofía jonia de tan enorme transcendencia para la filosofía posterior, empezando por el mismo Aristóteles.

b) La incidencia del *Poema de la Naturaleza* de Parménides, que explica las demostraciones por reducción al absurdo por parte de Anaxágoras, por cierto, de mayor complejidad y elaboración que las de su introductor, el autor de Elea. De manera que, junto a las demostraciones de dicha clase de 'estilo directo' -más cercanas a las de Parménides-, surgen las 'indirectas', las cuales, con sus variadas

¹ Jaeger, W.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, págs. 203-204 (notas 39 a 42).

fórmulas condicionadas del griego, permiten a Anaxágoras alcanzar un considerable dominio de la demostración lógica.

II. Ya es posible, tras situar al autor en relación al ámbito de ideas en el cual se movía, delimitar brevemente las líneas maestras de su sistema, en lo que a nosotros concierne.

En primer lugar, en el plano cosmológico, hay dos tipos de elementos: por una parte el Noûs y, por otro, las "semillas", σπέρματα (de σπέρμα, spérma), o 'elementos simples', las cuales son los constitutivos primarios de la totalidad de las "cosas", χρήματα (de χρήμα, khréma, plural neutro: khrémata), formadas por determinadas mezclas de las mismas. Estas "semillas" se hallan desde siempre mezcladas o confundidas y solamente la intervención de algo no mezclado, "no impuro", de por sí distinto y separado de la mezcla originaria de 'elementos', puede consumir la escisión de ese 'magma' primigenio hasta formar las distintas "cosas" que hoy constituyen la realidad visible. Es el Noûs quien, al imprimirle un primer impulso a la mezcla, inicia la disociación mencionada, aunque el proceso se sigue desarrollando posteriormente por sí solo gracias a la aceleración (producida a causa del 'vórtice' originado por dicho impulso) que va tomando a partir de dicho momento la gran masa inicial del Mundo.

En segundo lugar, en el plano cognoscitivo el noûs ocupa una posición compleja, consecuente con su doble papel cosmológico-cognoscitivo. Sin embargo, Anaxágoras parece admitir, al menos, tres puntos: 1) que no en todas las "cosas" hay noûs, es decir, que éste no 'participa' de todas las cosas (frag. B11); 2) el noûs domina a todas las "cosas" que poseen "alma" -hombres y seres vivos o animados-,

con lo cual, por cierto, psykhé tiene únicamente su significado básico de "alma-aliento vital" (frag. B4, B12); 3) el noûs del hombre puede, según los dos puntos anteriores, calificarse de 'intelecto menor' respecto al Noûs cósmico. En conclusión, podría sostenerse que sólo el noûs es elemento separable del hombre -como el daímon para Empédocles- y es capaz, precisamente por su "pureza", de gobernar al hombre en su conjunto como "cosa" diferenciada.

Respecto al proceso por el cual se conoce, Anaxágoras nos sorprende afirmando, frente a Empédocles, que se conoce "por lo desemejante", ya que los sentidos, según él, no perciben las "cosas" en sus 'elementos constituyentes' (sus "semillas"): la causa de ello estriba en que los sentidos al recibir impresiones 'integran' en su propia composición los 'elementos' idénticos a sí mismos mientras sufren el impacto de lo diferente, que sí es advertido entonces por el sujeto: en una palabra, la tendencia a unirse entre sí de los 'elementos semejantes' nos impide conocer los que sean iguales a los que nos conforman. Aplicando al tema del noûs estas tesis anaxagóreas, advertimos la coherencia interna de nuestro autor, puesto que éste conoce aquello que **no** se le asemeja -las "cosas" que forman la realidad visible-, todo aquello que está mezclado, y ello es así porque es "puro y sin mezcla"; gracias a ello puede gobernar al hombre entero, y éste al mundo circundante, igual que el Noûs cósmico gobierna el Mundo. Lo cual explicaría, quizá, la dificultad del propio "intelecto" individual a la hora de analizar al propio noûs/Noûs (a sí mismo y a su equivalente cósmico), tarea que, decididamente, Anaxágoras parece no sentirse obligado o capaz de acometer, según los testimonios que tenemos y lo que nos resta de su obra. El hecho indudable, es la oscuridad en que nos dejó en varios de los puntos primordiales

respecto a las funciones y relaciones de ambos "intelectos" o "inteligencias".

III. Podemos , llegados a este punto, esforzarnos por delimitar el significado de nuestro término en Anaxágoras, tras los dos apartados precedentes.¹

A En una primera aproximación de conjunto a todos los textos en los cuales aparece la palabra que venimos analizando, advertimos en el plano sintáctico un claro predominio de su empleo en caso nominativo y con el verbo "ser-existir" (eínai), mientras no aparece en ningún caso acusativo ni dativo. Con estos pocos datos ya pueden extraerse varias conclusiones:

a) No será jamás el "noûs" para el autor un *locus* ni un instrumento o medio, ni tampoco un modo (los tres usos de la palabra en dativo, como ya hemos visto) : con lo cual se desecha la posibilidad misma de que el vocablo sea en Anaxágoras la 'sede' casi corpórea de un sentimiento anímico o moral, y tenga, por esa causa, una localización concreta y sujeta al control del alma (psykhé). En consecuencia, esto refuerza la afirmación de que el Noûs/noûs no es localizable ni controlable por nada, incluida la psykhé que es 'inferior' al mismo.

b) No será empleado como complemento de un verbo de acción en acusativo, como lo era en muchos de los autores anteriores, ni se construirán con él expresiones o locuciones tan usuales en la prosa posterior; ambas facetas tan alejadas del 'tecnicismo' anaxagóreo.

¹ El texto griego seguido en este caso es el establecido por D.Lanza, *Anaxagora. Testimonianza e frammenti*.

En cuanto al empleo efectivo de "noûs" en el autor jonio, solamente aparece en dos casos en genitivo y los restantes en nominativo: en genitivo, son dos expresiones idénticas lo que nos encontramos -πλὴν νοῦ- ("excepto de noûs"), en dos textos que casi se superponen por su contenido, el breve B11 y el B12: en ambos este "πλὴν νοῦ" sirve para oponer al "noûs" a todo lo restante, por su carácter "separado" o "puro" que le distingue de las restantes "cosas" del Universo.¹

En caso nominativo, como se ha dicho anteriormente, hay mayor diversidad, si bien con frecuencia aparece "noûs" como sujeto de eínai predicándose luego por adjetivación toda una serie de cualidades de ese Noûs que "es o existe, ahora y siempre"; también es frecuente verlo como sujeto de verbos de acción -y no como complemento de los mismos como era frecuente hasta ahora-, tales verbos describen como **actúa** el "noûs" para formar el Cosmos: "κρατεῖν, διακρίνειν, διακοσμεῖν, κινεῖν", son muy representativos de todos ellos.

Luego, puede sostenerse que "noûs" en Anaxágoras es un término exclusivamente 'técnico' y definido cuidadosamente a lo largo de un denso fragmento (el B12) con una precisión que no volveremos a hallar hasta Aristóteles. La exactitud del autor jonio es tal que para evitar un error o confusión al oyente, prescinde de cualquier otro término de la familia léxica de "noûs", aún de los tan usuales noeîn y nóema, para delimitar claramente el sentido que otorga a dicho vocablo. Lo curioso es que se ve obligado a sustituir estas palabras de la familia de nuestro término -noeîn y nóema-, y lo hace, lógicamente, por una familia léxica cada vez más próxima a la nuestra en este siglo V a. C.,

¹ B11, versión original: "ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἐνι. ". B12 (fragmento): "παντάσασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νοῦ. "

a saber, la de gignóskein ; y utilizando, por dicha razón, para designar la capacidad de "comprender" o "conocer" de "noûs" su 'casi' sinónimo en muchos autores de este siglo: gnóme. Así encontramos en el fr. B12 un "γνώμην ... ἴσχει", en clara sustitución del más habitual en los escritores griegos "νοῦν... ἴσχει" o "νοῦν... ἔχειν", evitando cualquier confusión: de hecho, en otro pasaje del citado fragmento, el "conocer" -gignóskein- ocupa el puesto de noeîn en paralelo con gnóme, en el texto anteriormente citado.

B. Pasemos, pues, al examen pormenorizado de esos casos de nuestro vocablo en nominativo, dada su mayor importancia.

El texto primordial acerca del Noûs es el B12, siendo los restantes textos meras acotaciones o precisiones al sentido de este auténtico eje del tratado anaxagórico, y serán vistos en un tercer apartado.

Emtrando en el examen de dicho fragmento, lo primero que se advierte es el ritmo y precisión de la prosa de este filósofo, hasta el punto de poderse afirmar que la estructura lógica del texto que nos ocupa es aún más consistente que la del *Poema* parmenídeo. Así, apoyándose en las conjunciones (καί, μέν, δέ, ἀλλά, γάρ, εἰ, ὥς, etc...) establece una serie alterna de definiciones de Noûs (con una serie de adjetivos enlazados por καί)¹, y de demostraciones -por reducción al absurdo- de la imposibilidad de que el Noûs no sea tal como él lo concibe. Hasta tal punto que todo el texto en cuestión puede reducirse a dicho esquema bipartito -definición y demostración-

¹ Este hecho se puede ejemplificar con el comienzo mismo del texto:

"τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοίραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὴς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστιν." [B12,1].

Veamos ahora cuáles son los términos con que define al Noûs Anaxágoras a lo largo del fragmento :

1. Es “ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι,” o, en la versión castellana, «...el intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con ninguna cosa,» ;¹ en suma, es “indefinido” o “ilimitado” -ápeiron-, también “se gobierna a sí mismo”, es “autocrático”, y, finalmente, “sin mezcla”. Tres exigencias primarias para gobernar al Cosmos -tarea primordial del Noûs- cuya característica esencial parece ser precisamente la tercera de ellas: la de no estar mezclado con las “cosas” que debe impulsar y gobernar desde fuera.

2. Es “λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον”, la “más sutil” y la “más pura” de todas las “cosas”: con ello comienza la polémica, ya que parece designarle como algo material, puesto que λεπτότατον se dice de los tejidos más delicados (seda, etc...), pero materiales al fin y a la postre. Dicha afirmación nos sitúa ante dos opciones: 1) tomar la expresión literalmente y afirmar que Anaxágoras contradice aquí la clara oposición Noûs/khrémata del resto del fragmento, o 2) situar el pasaje dentro de dicha oposición exclusiva considerándolo un clásico uso metafórico de un término ; método usual en la filosofía primigenia para solventar carencias expresivas, como sería aquí la de un vocablo que exprese la oposición a lo ‘material’. Este sería el caso para Guthrie ² y se apoya en ejemplos de autores literarios desde Homero hasta Eurípides, señalando que también éste utiliza un noûs λεπτόν en su *Medea* (v.529). A nosotros no nos resulta tampoco un sistema

¹ Bernabé, A., *De Tales a Demócrito*, pág.263.

² Guthrie, W.K.C.: *Historia de la Filosofía Griega*, Vol II, págs. 286-87.

desacostumbrado, y es más fácil de admitir que una flagrante contradicción en un autor del que destaca su coherencia lógica.

3. El Noûs “καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον”, o sea completando la frase anterior « ...,tiene todo el conocimiento sobre cada cosa y el mayor poder.»¹. Se nos define como consecuencia al Noûs como ‘omnisciente y omnipotente’, atributos tan dispares que sólo un término que pueda ser simultáneamente “inteligencia” y “fuerza motriz” -que conmueve el cosmos- puede contener. Sin duda, en este caso viene a la mente el “νόου περὶ” de Jenófanes, ya que el Noûs anaxagórico parece haber asumido todo el sentido de tal expresión.

4. El Noûs gobierna (κρατεῖ) “ὅσα γε ψυχὴν ἔχει”, es decir, “los seres animados o vivos” en general, y esta expresión aplicada por los filósofos jonios Anaxágoras y Demócrito atribuye a psykhé el sentido de “aliento de vida”, común a todo ser vivo; es una extensión, en suma, del concepto de “vida” la que realizan dichos autores y como innovación y transitoria denominación genérica de los seres vivientes en general merece destacarse. Aún más, la utilización de dicha expresión, en lugar de la de “ζῷον” (zôon) para referirse a los “seres vivos” tiene importancia para explicar la concepción anaxagorea de psykhé. Volviendo a nuestro texto, la frase que nos ocupa señala que el Noûs rige a todos los seres vivos o “animados”, o sea, a los que ‘se mueven a sí mismos’; consecuencia directa de que el Noûs sea una fuerza ‘inmaterial’ e ‘ilimitada’ es esta afirmación de que controla todo lo que tiene ‘vida propia’ en el Cosmos. Pero, podemos preguntarnos aún por qué especifica el autor que el Noûs gobierna a los “seres vivos” si ha quedado implícito en la afirmación anterior de que

¹ Bernabé Pajares, A.: *Op.*, pág. 264.

el mismo rige "todas las cosas"; la explicación más directa es que el jonio concibe los "seres vivos" como algo 'especial' por su característica de 'auto-moverse' y, por ende, más cercanos al propio Noûs de lo que lo están las "cosas" puramente inertes.

5. A continuación, entra Anaxágoras -abruptamente- en la definición de cómo produce el Noûs el impulso inicial que incide sobre la mezcla primigenia de 'materia'. Lo singular de este segundo momento de su caracterización del Noûs es que éste ya no se opone 'estáticamente' a lo 'material', como ocurría anteriormente, sino que lo hace de forma 'dinámica': describiéndonos el autor la génesis de la formación del Cosmos por el Noûs a partir de la mezclanza de la materia inicialmente existente con esta frase: "καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπύκνωσης νοῦς ἐκράτησεν,..." en la versión que venimos utilizando la frase completa sería: « También gobernó el Intelecto toda la rotación, de manera que girase al principio.»¹

6. Y, como consecuencia de este dominio que posee como fuerza cósmica de la materia inerte, el Noûs "conoce" en dicho momento inicial a las "cosas", estén "mezcladas", "separadas" unas de otras o, incluso, "divididas": "καὶ τὰ συμμεισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς". Las "conoce" y las "comprende" precisamente porque las ha disgregado y formado según sus designios; como un nóos 'divino' arcaico, él, "todo lo sabe", al constituir el Cosmos.

7. Y el Noûs ordenó todas las cosas en el pasado, lo hace en el presente y lo hará en un futuro; ya que todas provienen de la materia primigenia e inalterable, todo ello queda resumido en una frase de este pasaje: "πάντα διεκόσμησε νοῦς, ".

¹ Bernabé Pajares, A.: *ibidem*.

B. Concluye todo el texto insistiendo, una vez más, en la separación de Noûs y khrémata caracterizándonos al Noûs como "homogéneo" (ὁμοιος) "consigo mismo": "νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττω"., en versión castellana: « El intelecto es en todo semejante, tanto el mayor, como el menor.». ¹ Por el contrario, las "cosas" serán diferentes entre sí, según el 'elemento' de la mezcla que en ellas predomine. Esta frase supone, además, una importante 'aclaración' del sentido de nuestro término en Anaxágoras, al especificar que "noûs" se puede decir tanto del "mayor" como del "menor" de ellos: del más y del menos importante y trascendente. Sin embargo, ni este pasaje del B12 ni otra mención semejante del B11 nos acaban de aclarar si se refiere el autor jonio, como podría pensarse, al "mayor" o "Inteligencia rectora" y al "menor" o "inteligencia humana" -o incluso, empleándolo neutralizadamente, al 'alma o espíritu viviente' de cada ser animado-.

C. Una vez concluido el examen del texto principal conviene que nos acerquemos a los restantes fragmentos anaxagóreos en que aparece la palabra analizada: se trata de los textos B11, B13 y B14, que veremos en este orden.

Del primero de ellos, B11, ya nos hemos ocupado por contener una expresión en genitivo (πλὴν νοῦ), éste es su breve contenido: "ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἐν."; su versión sería: «En todo hay una parte de todo, menos de Intelecto, pero hay algunas cosas en las que también hay Intelecto.» ² Con dicho texto volvemos a una cuestión anterior -la de ese noûs 'menor' 'interno' a hombres y seres 'animados' en general-, cuya

¹ Bernabé Pajares, A. *ibidem*.

² Bernabé Pajares, A.: *I.c.*, pág.263.

plenitud sólo parece hallarse en el atribuido al hombre, pero que abarcaría la capacidad de percibir y sentir 'en general' propia de los seres vivos, sustituyendo la psykhé de otros autores contemporáneos suyos. Precisamente, parece llegado el momento de aclarar la relación entre los términos noûs y psykhé, dada su singularidad con respecto al lugar que les va a ser otorgado, en los campos 'cognoscitivo' y 'ánimico', a partir de ahora en la mayoría de los autores griegos posteriores. La significación de psykhé en Anaxágoras nos remite a tiempos homéricos, pues tan sólo abarca "el hálito vital" de sus primeros momentos. No incluye esta palabra, por tanto, funciones cognoscitivas y pragmáticas reservadas por el autor al llamado noûs "menor", que domina la conducta humana e, incluso, la "animada" en general; siendo psykhé tan sólo el vago principio que los diferencia a todos ellos de los seres 'inanes', carentes de la relación con el "Noûs cósmico" que permite el predominio del noûs "menor" en los seres vivos.

Restan únicamente ya por ver los fragmentos B13 y B14. En el B13 solamente nos atrae el término κινεῖν ("καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν,"), que no aparece hasta este preciso momento para indicar el "movimiento continuado" a partir del "impulso inicial" proporcionado por el Noûs.¹ Por lo demás, no aporta este texto novedad alguna al relato del proceso cósmico de B12, excepto su insistencia en que el movimiento siguió **inercialmente** a partir de la fuerza separadora inicial; por lo cual resulta sin duda el texto anaxagórico que mejor se presta a las famosas críticas de Platón y Aristóteles al autor jonio

¹ Este es el texto completo en la versión usual de Bernabé, *De Tales a Demócrito*, pág. 264: «Y después de que el Intelecto inició el movimiento, se iba separando todo lo movido, y todo cuanto movió el Intelecto se separó; mientras las cosas se movían y se dividían, la rotación hacía que se separaran en mucha mayor medida.» Y éste es el comienzo del fragmento: "καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου πάντος ἀπεκρίνετο καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη" ... [B13.]

por su 'mecanicismo' y 'determinismo' cósmicos .

Termina este examen con el texto B14 : « El Intelecto, que existe siempre, evidentemente existe también ahora donde están las demás cosas, en la multiplicidad circundante, en las cosas que han sido unidas y en las que han sido separadas.»¹ Vemos como, inicialmente, se destaca la intemporalidad del noûs -frente a la afirmación de su carácter de "iniciador" del tiempo de B13- con una expresión algo corrupta en los manuscritos, generalmente admitida como "ὁ δὲ νοῦς, ὅς ὧς ἐστίν, ..." . Estamos, en consecuencia, ante un texto que recuerda un "himno al dios" por su patente deuda con los tradicionales *Himnos Homéricos*: no debe extrañarnos que el Noûs cósmico se torne "omnipresente" y "sempiterno", como sustituto filosófico de aquél Zeus que recibía esos apelativos, y cuyo noós 'divino' hacía precisamente posible su característico poder sobre los mortales. Esta intemporalidad y eternidad del Noûs anaxagórico, inspirada en la poesía homérica, tenderá una larga sombra sobre la filosofía posterior, especialmente en la platónica y , sobre todo, la aristotélica.

Como conclusión de esta exposición sobre el autor jonio cabe insistir en bosquejar el campo 'psíquico' que nos propone; un instrumento válido puede ser el paralelismo entre 'macro y microcosmos' establecido por Anaxágoras. Su primer fruto es la oposición exclusiva Noûs/khrémata, a nivel del macrocosmos, que equivaldría en el microcósmico -de cada hombre concreto- a la oposición νόημα/démas o noûs/sóma de Jenófanes y Epicarmo respectivamente; esta conjetura se basa en la existencia en este autor de una escisión semántica equivalente a una dicotomía 'alma/cuerpo',

¹ Bernabé Pajares, A. : *l.c.*, pág.265.

entendiendo 'alma' por "capacidad psíquica genérica" y 'cuerpo' por "una cosa concreta". La mejor prueba de la viabilidad de dicha hipótesis reside en la aportada por dichos autores, Jenófanes y Epicarmo, con sus oposiciones léxicas ya citadas, lo cual nos permite no sorprendernos en exceso de la ausencia de psykhé en esta oposición léxica, ausencia que sólo será impensable a partir de Platón. En consecuencia, podemos afirmar que Noûs/noûs significa para Anaxágoras "lo más sutil y homogéneo" que gobierna el Cosmos/ el psiquismo humano frente a lo 'diferente y sometido' o sea "las cosas" (incluidos los "cuerpos" individuales), las cuales, en ocasiones, están 'vivas', es decir, tienen "aliento vital" o psykhé. Y, por dicha razón, son las "cosas" más próximas al Noûs/noûs, propios del Cosmos/del hombre, situación opuesta a la de 'lo inanimado o materia inerte'.

3.3. ALCMEON Y DIOGENES

Ambos se han incluido en esta relación a pesar de no existir constancia definitiva de su utilización de nuestro vocablo. Sin embargo, su importancia en la evolución del campo sémico relativo al alma y al conocimiento bastaría para justificar la breve mención que aquí se hace de sus teorías. Por otra parte, su agrupación en el mismo epígrafe no se debe tan sólo a dicha circunstancia común a ambos (de no usar la palabra a examen, aunque sí derivados de su misma raíz) sino a su más que probable condición de contemporáneos, ya que desarrollan su actividad entorno al segundo cuarto del siglo V a. C.; al menos, así lo consideramos en nuestro

estudio debido a razones de contenido y de léxico,¹ aun cuando es discutida dicha datación en el caso de Alcmeón de Crotona. A pesar de ello, no se están negando las manifiestas diferencias entre ambos pensadores por el hecho de otorgarles un apartado único: es conocida la relación entre Alcmeón y el pitagorismo o la de Diógenes de Apolonia con la filosofía jonia. Aunque parece más útil reconocer los puntos coincidentes entre sus doctrinas, en lo que nos concierne: en primer lugar, su común preocupación por la 'fisiología' -lo cual les convierte en 'padres' de la medicina griega posterior como muestran variados tratados del *Corpus Hippocraticum*- a pesar de su condición de pensadores o filósofos y no de 'médicos', puesto que sus doctrinas contienen los temas habituales en sus contemporáneos Empédocles y Anaxágoras; en segundo lugar, su empeño común en destacar la función capital del cerebro como rector del cuerpo y el alma humanas, detalle no baladí, ya que hallará eco en Platón y no tan sólo en la literatura médica.

El caso de Alcmeón de Crotona ofrece mayores dificultades de análisis por la escasez de testimonios fiables sobre sus escritos, a pesar de lo cual sí resulta posible atribuirle una contribución a las siguientes cuestiones cognoscitivas y, en general, psicológicas:

a. Su intento de definir la inteligencia humana como superior a las 'sensaciones puras' de los animales: según Teofrasto,² dijo que los hombres pueden englobar o reunir las sensaciones (συνιέναι), y eso los vuelve 'inteligentes' frente a los animales que no pueden realizar dicha función. Respeto a esta afirmación de Alcmeón, veremos en Demócrito cómo el grupo de palabras agrupadas entorno a σύνεσις (σύνεσις) -(sýnesis), "comprensión", "inteligencia", "conciencia"- se

¹ Para mayores detalles ver W.K.C.Guthrie, *o.c.*, Vol I, pág. 338.

² En el fragmento B1a de Alcmeón.

utilizó prefiriéndolo a la familia de nuestro término para referirse al ámbito de la "comprensión inteligente de lo sensorial" por parte del hombre.

b. Su descripción de la salud como "equilibrio" (ἰσονομίη) - término 'político', "igualdad de derechos"- y de la enfermedad como "desequilibrio" (μουναρχίη), le llevó a entender al cuerpo como "agrupación de fuerzas o potencias físicas", o sea, humedad, seco, frío, caliente, amargo, dulce, etc... De tal manera que la sensación la formarían los distintos 'estímulos' o fuerzas que envían los sentidos al cerebro donde se agrupan las 'sensaciones' distintas y al "reunirlas" (ἐντλέναι) se 'inteligén'. Luego, como se ve, ni siquiera aparecen los 'cinco sentidos' clásicos en este autor, sino unas 'fuerzas' de la **materia** ya que no de la 'sensación'; pero, no obstante, la sede del 'pensamiento' -entendido como "comprensión de lo sensorial"- es ya el cerebro humano y solamente éste, lo cual aleja además a Alcmeón del pitagorismo al tornarse por lo menos difícil la transmigración del alma en los términos tradicionales. Detalle tan significativo que permite arrojar nueva luz sobre las complejas divisiones del alma platónica, de las cuales no suele darse habitualmente razón, al considerarlas, bien influjo oriental - siempre socorrido recurso explicativo-, bien capricho del poderoso genio platónico, pero no como una consecuencia lógica de la asunción por parte de Platón de las teorías fisiológicas de Alcmeón.

c. Precisamente su doctrina del alma es muy discutida, porque no nos queda texto suyo alguno sobre el tema, resultando imposible saber a qué exactamente denomina "alma", si es a psykhé o a otro término. Aun así, parece admitirse generalmente que Alcmeón entendió "alma" como "una agrupación de fuerzas que mueve al hombre", (definición del alma que retomará, por cierto, Platón en *Fedra* 245c) en su fragmento

B2, ya que en él alude aquél a la muerte del hombre como su incapacidad de vivir «el principio con el fin », de perpetuar el ciclo y, probablemente, de conseguir "el equilibrio de fuerzas" que es para él la vida humana. Sin embargo, estas afirmaciones no permiten suponer que el "alma" perezca -incluso, si nos fiamos del precedente de Heráclito, tales tesis indican precisamente lo contrario-; por tanto, podríamos considerar tanto una interpretación 'materialista' de Alcmeón, con una explicación del "alma" cercana a la de los atomistas, como una de corte bien diferente integrada en quienes afirman un 'alma cósmica' e incluyen al hombre en ese ciclo sin fin . Ninguna de ellas es improbable, ya que la primera corriente tiene indudables apoyos en la medicina griega clásica, y la segunda estaría en conexión no sólo con Heráclito sino con Anaxágoras o el propio Diógenes, y alcanzará su cumbre clásica en Platón. En esta línea encontramos un testimonio, por desgracia poco fiable, según el cual Alcmeón afirmaría la existencia de un constante ciclo de los astros para defender la inmortalidad del alma humana. Sea o no cierto, en cualquier caso la importancia de este autor para la filosofía posterior, especialmente para la platónica -y por ello, para la aristotélica- parece mucho mayor de lo que habitualmente se admite.

En cuanto a Diógenes de Apolonia, sí tenemos abundantes textos suyos gracias a Simplicio, permitiéndonos así el análisis lexical. En dicho examen destaca a primera vista la presencia de términos derivados de noeîn en los distintos fragmentos de este autor, especialmente de nóesis ; mientras que la forma verbal ἐννοεῖσθαι solamente aparece una vez.

Precisamente lo hace en el B3 y en una utilización del verbo curiosamente 'neutra', sin sentido 'técnico' alguno, como mero "reflexionar" sobre algo.¹ Una vez más, este hecho nos permite reconocer la relativa 'trivialización' del verbo noeîn, a pesar del empleo técnico que se hace de derivados suyos, trazando estos autores una línea imaginaria que escinde a noûs con sus derivados y algunos de noeîn, del resto de su familia, sumergida en un uso cotidiano, al que naturalmente pertenecen también las frases estereotipadas en que interviene noûs.

Nóesis es el término empleado constantemente por Diógenes para caracterizar su principio (ἀρχή, arkhé) -que es el ἀήρ-, siempre que ha de regir o tener alguna finalidad, en suma, siempre que deba ser 'inteligente': así, el ἀήρ es divino y "dirige" el universo (κυβερνᾶσθαι) cuando "tiene inteligencia" (τὴν νόησιν ἔχον) .² Respecto a nuestro objetivo, este "aire inteligente" como principio rector del Universo y parte esencial de los seres vivos o animados ofrece un marcado atractivo.

En primer lugar, porque denota múltiples influencias de filósofos anteriores a él: a) Anaxímenes, por su asunción del "aire" (ἀήρ) como principio y fuente del "aliento vital" simultáneamente, lo cual dió a Diógenes la pauta de su 'monismo' cósmico ; b) Heráclito, que habló de una psykhé "caliente y seca" o "fría y húmeda" para definir la 'calidad del alma'; c) Anaxágoras, del que Diógenes critica su pluralismo, pero con el que coincide en su estilo literario -el tratado en prosa de tono sentencioso que inaugurara Anaximandro siguiendo el modelo de los *Himnos Homéricos* - y , sobre todo, en su utilización de

¹ A. Bernabé Pajares, *o.c.*, pág.277.

² *Ibidem*, págs. 277-278. Como siempre que no se indique lo contrario, el texto griego procede de la edición DIELS-KRANZ (cf. Observaciones Iniciales).

un léxico preciso ('técnico' por primera vez en la Filosofía); asimismo encontramos en Diógenes expresiones concretas idénticas que las anaxagóreas, lo que se debe sin duda a la forma expresiva coincidente para ambos: el tratado solemne a imitación de la épica homérica-arcaica. En realidad, las teorías de Anaxágoras y Diógenes están extraordinariamente cercanas no sólo por la unidad estilística -y los correspondientes 'moldes únicos' para frases hechas, orden expositivo, etc...- sino por su común concepción de la búsqueda de una explicación del Cosmos dentro de la típica mentalidad jonia al respecto. Hasta tal punto sucede esto que el "aire-aliento inteligente" de Diógenes es principio rector y vital como el Noûs anaxagóreo, con la sola excepción de que no hay un arkhé material que se le oponga como en el caso de Anaxágoras, sino que, por contra, es el principio mismo el origen de la materia -por los mismos procesos de rarefacción y condensación que ya explicara Anaxímenes- como aire "frío", mientras que si es "cálido" es 'principio de vida e inteligencia'.

En segundo lugar, resalta el hecho de la mayor capacidad de la teoría de Diógenes para 'salvar' algunos problemas no resueltos por Anaxágoras :

a. Su principio único de lo material y lo espiritual combate eficazmente el dualismo anaxagóreo que seguirán Platón y Aristóteles.

b. Este principio otorga intrínsecamente la fuerza motriz - puramente 'física'- y la vida -'espiritual'- a los seres animados; luego, la distinción entre lo 'material'/'espiritual' y 'animado'/'inanimado' es gradual y cualitativa: el aire más seco y caliente, localizado en el interior de los hombres, sobre todo, hace posible la nóesis, ya que el sujeto en quien se da esta 'calidad' de ἀνὴρ es capaz de 'percibir', 'pensar' y 'aprehender' los datos sensoriales mezclados inicialmente.

En consecuencia, puede decirse que la Nóesis posee dos importantes propiedades que no posee el Noûs de Anaxágoras: 1) su **inmanencia**, como 'tipo' o cualidad del ἀνρ principio único e inmanente de lo real; 2) su '**actividad**' mayor que la del Noûs, cuya intervención en el Cosmos era menor excepto en el momento inicial: de este modo Diógenes de Apolonia salva, voluntaria o involuntariamente, la principal objeción de Sócrates y Platón al sistema anaxagórico. Por cierto, parece ese aspecto 'activo' que requería la teoría lo que explica, al menos en parte, la decisión de crear esta forma derivada de noeîn por parte de Diógenes, además de la imperiosa necesidad de distinguir su doctrina de la de Anaxágoras.

En tercer lugar, advertimos una determinación de la 'estructura psíquica' del hombre más fácil de comprender que la anaxagórea: el ἀνρ 'interior' -más caliente y seco- que el resto es el "alma" (psykhé) entera del hombre y del animal, y su variedad depende de las diferencias -ligeras- de temperatura, humedad, etc..., de cada especie o, incluso, de cada individuo (fr. B5). Pero la nóesis es algo claramente distinto de la psykhé, un ἀνρ especial de que carecen los animales en su grado superior como 'inteligencia' o 'comprensión de la totalidad'. Ello ocurre porque psykhé es tomada en sentido primitivo, como mero 'aliento vital' genérico, ligada a la respiración y al calor corporal, y cuya privación es la muerte; mientras que nóesis no depende del "alma-aliento" como muestra el fragmento B3, en el cual opone Diógenes psykhé/nóesis. Luego, tenemos a nóesis como 'alma-humana' distinguiéndose del 'alma-viviente' genérica que sería psykhé, en un uso 'neutro' de éste término; de este modo, los seres inferiores tienen aliento vital pero no verdadera "inteligencia" o nóesis forma especial del divino ἀνρ, inmortal e indestructible -con toda probabilidad- escapando así del ámbito de la psykhé.

Entramos, una vez más, con Diógenes de Apolonia en el campo semántico de lo 'eterno'- 'indestructible'- 'inmortal' tan conectado con el tradicional nóos 'divino' como ámbito independiente del resto del "alma-psykhé" que perece. Sin duda, sin los dos criterios señalados - de distanciar su doctrina de la anaxagórea y resaltar el carácter 'activo' de su 'inteligencia'- Diógenes no habría prescindido de dicha expresión, Nóos 'divino' de tantas resonancias anteriores; a pesar de ello, no abandona la familia terminológica de nuestro término, lo cual demuestra que no olvida dicha conexión de nóos con la descripción de lo 'eterno'- 'divino' presente desde la épica homérica, cuyo estilo le gusta tanto perpetuar. Como consecuencia última, Diógenes ha de introducir un término nuevo, rigurosamente 'técnico' en el vocabulario filosófico, pero no olvida conectarlo con las resonancias de su cercano pariente terminológico, ni seleccionar la forma sustantiva derivada de noein que designe mayor actividad, frente a la más 'pasiva' (noéma) de uso avalado por la tradición desde tiempos homéricos.

Respecto a ambos autores sólo queda reseñar que nos encontramos ante un original sincretismo que toma la configuración de unas teorías simples y efectivas de la phúsis gracias a la genialidad de sus autores que la utilizan para fines biológico-médicos. Precisamente por dichos fines, ambos coinciden en considerar primordiales, ora las agrupaciones equilibradas -ἰσονομῖν, en Alcmeón-, ora las mezclas -κρᾶσις, en Diógenes- de esas "fuerzas" o "cualidades" que son lo húmedo, lo seco, lo caliente, lo frío, etc...; de ahí su influjo en la Medicina contemporánea y posterior, y sus similares concepciones de las sensaciones como componentes diferentes que se agrupan y coordinan en el cerebro gracias a la "comprensión o inteligencia"- súnesis o nóesis- del hombre. Vemos en ellos, como consecuencia, una vez más la constante consideración de

la "razón" humana como síntesis y comprensión de datos sensoriales, a caballo entre lo que nosotros llamamos 'percepción' y lo que formaría parte de la 'inteligencia'.

3.4. LA SOFISTICA.

El enorme giro que supuso la Sofística en la llamada 'Filosofía Ilustrada' no puede subestimarse, bien es verdad que los Sofistas también recibieron un fuerte estímulo por parte del ambiente circundante, del cambio social y político, principalmente, de la sociedad griega, al que ellos dieron una configuración filosófica. Mas, para nuestro propósito, es el lugar central que otorgan a la teoría del conocimiento lo que nos lleva a dedicarles mayor atención: es característica primordial de la Sofística una peculiar concepción del conocimiento, que ofrece una visión del mismo tan chocante y radical para la época que será un auténtico revulsivo para Platón y sus discípulos, incluido Aristóteles. Bajo su influencia también, los últimos pensadores 'presocráticos' -los de este período 'ilustrado'- tratarán de explicar su noción de conocimiento, compatibilizando en lo posible la forma y los contenidos de la filosofía anterior con los nuevos temas y enfoques que aportan los Sofistas.

En suma, la incidencia de un movimiento como el sofístico en las concepciones filosóficas de su época y del siglo posterior es de tal calibre que explica, en parte, el cambio de rumbo de la Filosofía griega, abocada desde ahora no sólo a solucionar el dilema parmenídeo de la negación del movimiento sino también el suscitado por Protágoras y sus colegas entorno al valor de las sensaciones y del

conocimiento humano en su totalidad. Ya no bastará al filósofo unirse al coro épico en su negación al conocer del hombre de tan alto grado como el alcanzado por la divinidad; desde ahora, será preciso tratar de explicar cómo se produce el conocimiento, por qué percibe el hombre, etc...

A causa de todo ello, en este apartado no veremos sino las principales contribuciones sofísticas a la delimitación y formulación de dicho problema del conocimiento desde nuestro peculiar enfoque, es decir, a través de las aportaciones léxicas y transformaciones conceptuales de rigor. Esa limitación terminológica que da cohesión a este estudio nos obliga, paradójicamente, a excluir en la práctica a Protágoras, dada la lamentable conservación de sus textos. Cualquier intento de delimitar sus innovaciones léxicas resulta por ello imposible, solamente podemos señalar a dicho autor como el gran impulsor de este tema cognoscitivo en la Filosofía ilustrada y en la configuración del ámbito de la 'sensación'; tal es el papel que le reconoce Platón en *Teeteto*, *Eutidemo* y *Protágoras*.

GORGIAS.

Respecto a Gorgias de Leontini la situación textual es bien distinta, ya que nos ha sido legado de forma mucho más completa que Protágoras. Nos resulta, pues, posible revisar su léxico cognoscitivo y referente al 'psiquismo' en general. Empero, antes de centrarnos en dicha cuestión, vale la pena recordar que la influencia de este autor itálico es comparable a la del citado Protágoras de Abdera en la Filosofía contemporánea y posterior. Así, con su irónico discurso de réplica al poema parmenídeo sostuvo "la incognoscibilidad del ser y la incomunicabilidad del conocer humano"; y en su ejercicio de

demostración lógica de ambas afirmaciones situó en el vórtice de la Filosofía dos cuestiones clave: a) cómo se conoce el verdadero ser si éste no aparece, según Parménides –y toda la Filosofía arcaica–, ante las sensaciones que, al fin y a la postre, serían la fuente de nuestro conocer; y b) cómo se puede expresar el conocimiento verdadero, si se pudiera alcanzar, mediante la palabra. Ante nuestros ojos, por tanto, dos problemas primordiales de toda gnoseología: uno, el de la relación ‘ser-sentidos-razón’ y, dos, el de la relación ‘palabra-pensamiento’; temas filosóficos ambos de gran complejidad y dificultad, de permanente reelaboración a lo largo de toda la Historia de la Filosofía hasta nuestros días.

En cuanto a nuestra cuestión principal, la posición de Gorgias en su empleo lexical de noûs proviene de dos de sus famosos discursos que han llegado hasta nosotros : *Defensa de Palamedes* y *Encomio a Helena*, preciosos ejercicios de retórica redactados para mayor lucimiento de su autor; como tales ejercicios, naturalmente, no poseen la precisión técnica propia de los tratados filosóficos a la que llegarán inmediatamente después los autores jonios que acabamos de estudiar anteriormente. Sin embargo, Gorgias sí aporta numerosas innovaciones terminológicas a la teoría del conocimiento humano en dichos textos, lo que le hace merecer nuestra atención.

De este modo, lo primero a destacar en Gorgias es su originalidad léxica, ya que, junto con Demócrito –autor bastante posterior–, es el filósofo con mayor número de novedades terminológicas de todos los anteriores a Platón; y, entre los escritores en general, sólo podría compararse a ambos –a Gorgias y a Demócrito– el gran Esquilo.

No nos extraña entonces encontrar en Gorgias, por vez primera, un término que ayuda a completar la familia léxica de aísthesis :

aisthetós (αἰσθητός) (B4); así como una utilización de este término que acerca, también por vez primera, a esta familia a su sentido posterior de "sensación en general" (κοινῶς αἰσθητά) en otro fragmento (B3). Y ya en su *Encomio a Helena* nos sorprende con una expresión única en toda la filosofía anterior a Platón: "ἀγνόημα ψυχῆς"; a dicha innovación en cuanto a los derivados de gignóskein pueden añadirse otras: αγνός, γνώριμος, en otros textos suyos o en este último citado. Sin olvidar, tampoco, casos como προθυμία, προλέγω, dentro de otras familias cercanas al tema del psiquismo.

Pero es en los términos derivados de la misma raíz de noûs donde más destaca la aportación del gran Sofista a la filosofía, aunque varios de ellos ya fueran empleados por autores anteriores.¹

Dicha contribución se centra en términos que serán muy usuales en toda la Retórica posterior y, especialmente, en Demóstenes : ἔννοια (énnoia), (B5a, B11), εὐνοια (eúnoia), (B 1a), μετανοέω (metanoieîn), (B11a), προνοέω (pronoeîn), (B11a) y πρόνοια (prónoia), (B11). Como puede verse, todos los términos se encuentran en los dos discursos de 'aparato' ya indicados: *Defensa de Palamedes* (B11a) y *Encomio a Helena* (B11); pero además Gorgias introduce con dichos términos juegos de oposiciones que se harán también comunes en la retórica posterior: énnoia/prónoia (B11) y metanoieîn/pronoeîn (B11a).

Centrándonos en los dos discursos del de Leontini hallamos en ellos, asimismo, todas las citas de noûs existentes en dicho autor y, al tiempo, su mejor explicación de su personal concepción del 'psiquismo'.

¹ Cf. Apéndice DERIVADOS NOOS-NOEIN.

En el primero de ellos, la *Defensa de Palamedes*, se emplea noûs junto al verbo προσέχω como acusativo interno en frases hechas, con el significado genérico de “prestar atención o atender”.¹

El segundo discurso, *Encomio a Helena*, es un caso afortunado que nos permite situar a psykhé, lógos, dóxa, etc..., así como a varios términos derivados de noûs, puesto que si tuviéramos como única base el examen del pasaje de este discurso en que encontramos nuestra palabra (B11,12) sería una tarea bien difícil al tratarse de un texto tan corrupto en su transmisión que los mejores especialistas no parecen ponerse de acuerdo en su reconstrucción, y ello hasta el punto de que noûs desaparece en algunas de dichas reconstrucciones del polémico pasaje; a pesar de lo cual, en las de los dos autores probablemente más autorizados –Diels y Untersteiner– sí está presente el término que nos interesa.² El texto que viene a continuación, no corrupto, se enlaza con la frase a debate por su sentido y en él se completa la referencia a la “mente” o “forma de pensar” de ambos pasajes con una mención de psykhé en lugar del probable noûs del texto anterior: lo cual nos permite arriesgar con Untersteiner la hipótesis de cierta confusión semántica entre psykhé y noûs en Gorgias, afirmación que encontraría eco en otras vacilaciones similares de autores de la época. Además de esta superposición parcial de noûs y psykhé, el *Encomio a Helena* realiza una descripción particularizada del valor de Lógos, dóxa, etc..., cuyo resumen casi telegráfico sería el siguiente:

¹ Gorgias B11a 31 : “τὸν νοῦν προσέχω” y “τὸν νοῦν προσέχοντα”;

Gorgias B11a 34 y 37 : “προσέχειν τὸν νοῦν”.

² Diels: “τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἐξῆν ὁ δὲ νοῦς καίτοι εἰ ἀνάγκη ὁ εἰδὼς ἔξει μὲν οὖν,” (DK, Tomo II, pág. 291).

Untersteiner: “τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ἐξ ἧς ἡ<ν> ὅδε νοῦς, καίτοι ἡ<ν> ἀνάγκη, ὅνεις δὲ ἔχει μὲν οὐ,”; *Sofisti, testimonianza e frammenti*, pág.102.

Lógos se caracterizaría como "poder omnipotente y persuasivo de la palabra" que arrastra a la psykhé, bien como "alma" bien como "mente", privando al hombre de su voluntad en muchas ocasiones.

Dóxa sería la mera opinión del público, siempre variable y moldeable por la fuerza persuasiva del lógos.

Gnóme se tomaría en Gorgias en una acepción cercana a la de Heráclito, o sea, como "pensamiento", "producto de la mente o la razón", fruto del lógos o "discurso filosófico" que es capaz de barrer las "creencias u opiniones" (dóxa) de los hombres con el poder de su lógica expositiva y no con la manipulación de emociones como el otro tipo de discurso, el de los rétores ya expuesto más arriba.

Y con estas breves notas podemos concluir esta revisión de los textos del Sofista itálico tan característico, por cierto, del estilo y vocabulario de la Retórica griega clásica, que el apartado posterior que le dedicamos a ésta nos lo recordará constantemente.

CRITIAS.

Entre los fragmentos de Critias encontramos alguna mención a nuestro término: la primera en un texto poético (B6), y la segunda en un comentario a un aforismo suyo recogido por Galeno (B 39.17)¹. El primer fragmento es una muestra típica de terminología parcialmente en desuso en prosa, con ese carácter arcaizante característico; en dicho texto noûs aparece en una tríade de palabras junto con phrén y gnóme, todas ellas pertenecientes al campo

¹ Critias B6: "λήστις δ' ἐκτῆκε μνημοσύνην πατίδων, / νοῦς δὲ παρέσφαλται". Critias B39.17: "μέννηται δὲ καὶ περὶ τοῦ τῆς 'γνώμης' ὀνόματος εἰπὼν ὡς ἐπὶ τῶν παλαιῶν ἐν ἴσῳ τῷ 'νοῦ' ἢ 'διανοίας', εἰ μὴ καὶ ἐννοήσεως", ἐλέγετο."

psíquico, pero sin marcas sémicas que las distingan, con esa falta de definición habitual en la lírica. En el segundo caso señalado más arriba, vemos cómo Critias, según nos muestra Galeno, equipara gnóme a noûs y diánoia para significar "intelección", "inteligencia" o "razón" y efectivamente emplea gnóme en tal sentido en este aforismo: « Ni esto que percibe (αἰσθάνομαι) con el resto del cuerpo ni esto que conoce (gignóskein) con la inteligencia (gnóme)». ¹ Aforismo de gran importancia no sólo por esa equiparación noûs, gnóme, sino por la radical contraposición "percibir con el cuerpo"/"conocer con la inteligencia", donde el verbo aisthánesthai supone la **percepción** en bloque, con todo lo que eso implica de avance en la delimitación léxica de la 'sensación-percepción'.

ANTIFONTE.

En los dos textos en que aparece nuestro término en este conocido sofista lo hace ligado a lo afectivo, con una significación a caballo entre los campos de lo 'racional' y del 'deseo'. ² En ambas oportunidades Antifonte se centra en cuestiones relativas a la libre voluntad humana, a la conducta moral pues, y su relación con la ley y el derecho. En este contexto entiende que noûs sirve para expresar los contenidos 'emocionales y volitivos del alma' como lo prueba su presencia junto a τῶν θελημάτων ("deseos") en la primera de dichas citas y del verbo ἐπιθυμεῖν ("desear") en la segunda; como

¹ Piqué Angordans, A.: *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, pág. 275.

² Antifonte B58.17: "...πολλάκις ὁ διὰ μέσου χρόνος ἀπέστρεψε τὸν νοῦν τῶν θελημάτων".

Antifonte B44.Col.III.15: "δεῖ ' καὶ ἐπὶ τῷ νῷ / ὧν τε δεῖ αὐτὸν / ἐπιθυμεῖν καὶ / ὧν μή . "

consecuencia noûs no equivale aquí a ningún término del campo 'racional del psiquismo', sino a alguno perteneciente al 'volitivo'.

No se puede terminar esta breve nota sobre Antifonte sin reseñar un dato importante respecto a su utilización de términos derivados de la misma raíz que el que nos ocupa: es el primer pensador que utiliza el verbo διανοεῖν (*dianoeîn*) como equivalente al verbo νοεῖν, igualdad que solamente se volverá a encontrar en Platón.

3.5. EL ATOMISMO GRIEGO.

Antes de referirnos estrictamente a nuestra cuestión, abordaremos a vuelo de pluma el problema de la datación de los autores más conocidos de esta tendencia, Leucipo y Demócrito, de cierta importancia para discutir posteriormente su compleja influencia sobre Platón y Aristóteles.

Leucipo, "compañero" -y no "maestro"- de Demócrito, tendría según los distintos autores que se ocupan de evaluar los dispares testimonios, unos veinte años más que Demócrito de Abdera, el más joven de los "físicos" llamados 'presocráticos'. De este modo, Leucipo sería contemporáneo de Meliso de Samos (y, probablemente de Zenón y de Gorgias) mientras Demócrito de Abdera (nacido hacia el 460 a.C.) sería más joven que Sócrates, y tendría como contemporáneos suyos a los Sofistas más jóvenes únicamente: Crítias y Antístenes. Esto nos permite situar a Demócrito en plena juventud de Platón (que nació el

427 a. C.); lo cual, aun negando una longitud desmesurada a su vida, y fijando su muerte entorno al 390 a. C., nos permite afirmar que la producción platónica ya estaba en su segunda fase -de las cuatro tradicionales- en vida del maestro atomista. De ahí que mientras a su maestro Sócrates le causó tanto impacto en su juventud el jonio Anaxágoras, al joven Platón sin duda se lo produjo Demócrito aunque fuera de forma negativa, con una fuerte reacción suya frente a los asertos clásicos del atomismo.

El siguiente tema marginal que nos ocupa en este inicio del análisis del atomismo griego es la 'paternidad' de las doctrinas atomistas, problema más debatido que el anterior y sin resolver definitivamente. Fiándonos del testimonio de Aristóteles -el más antiguo y de un buen conocedor del atomismo, además- habría doctrinas indistintas de la 'escuela atomista', alguna sería atribuida ocasionalmente a Leucipo, y una mayoría notable lo sería a Demócrito, al que cita mucho más frecuentemente por su nombre que al primero. Tal discriminación es suficiente para el objetivo que nos ocupa en este estudio, y viene a fijar la tradicional visión de Demócrito perfeccionando y adecuando a los nuevos tiempos e ideas la doctrina atomista iniciada por Leucipo.

Entrando ya en materia, precisamente de Leucipo hablaremos aquí muy poco, dado que tan sólo se conserva un breve texto de toda su obra. Sin embargo según parece pertenece a su *Sobre la inteligencia*, y este título precisamente -Περὶ νοῦ - despierta nuestro interés, aunque dicho pasaje no contenga nuestra palabra clave: «Nada se produce porque sí, sino que todo surge por una razón (lógos) y por necesidad (ἀνάγκη anángke)».¹ A pesar de su sentido aparente -la

¹ Versión del B2 de Leucipo, perteneciente a *Las Filósofos Presocráticos*, Vol III, pág. 236.

afirmación de una Razón que rige el cosmos- se trataría, según los interpretes habituales del atomismo que más adelante se mencionan, de un primer intento de diferenciar el sistema atomista del de Anaxágoras; esta conjetura usual no tiene una base lo suficientemente sólida, pero es muy atrayente para explicar la relación entre texto y título de la obra.¹ Leeríamos así, el término lógos a la manera heraclítea: como Ley Cósmica, el justo término para acompañar a la Necesidad; y no como una "Razón" o "Inteligencia" rectora al modo anaxagóreo, lectura absolutamente compatible con lo que se conoce del atomismo clásico. Ya con Leucipo, pues, el atomismo trataría de vindicar el 'materialismo estricto' frente a la corriente general de los que buscan un "Principio" inteligente para dirigir el Universo en la que se integrará decididamente Platón. También es este punto capital del atomismo el que sufrirá las peores críticas de Aristóteles.

Demócrito de Abdera es un caso bien distinto del de Leucipo, ya que conservamos numerosos fragmentos de sus obras, y a pesar de la polémica inicial sobre la legitimidad de atribuirle los textos morales conservados, parece hoy suficientemente claro que le pertenecen con alguna contada excepción que no nos afecta a nosotros más que una vez. Nuestro problema es otro, se trata de que Demócrito no utiliza nuestra palabra clave en sus cortos textos concernientes al conocer que hayan llegado hasta nosotros; en cambio, sí usa noûs en sus "Máximas Morales" largo tiempo atribuidas a un inexistente Demócrates. Podríamos interpretar este hecho negativo como consecuencia inevitable de la escasa terminología gnoseológica que conservamos del abderita, pero, sin embargo, el estado precario en que nos ha llegado su teoría del conocimiento no impide que sepamos de su

¹ El texto del B2, de Aecio es el siguiente: "Λεύκιππος ... λέγει γὰρ ἐν τῷ Περὶ νοῦ· οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης."

empleo en ella de los términos gnóme y phrén. En consecuencia, se podría hacer otra posible hipótesis respecto a la ausencia de nuestra palabra del vocabulario democriteo para designar el conocer: no sería una ausencia casual sino querida por el autor; se trataría de eludir cuidadosamente el vocablo que designaba la "Inteligencia rectora" en Anaxágoras, incluso a costa de eliminarlo como término que designa la inteligencia humana. De tal modo que phrén o gnóme se utilizan indistintamente para designar la "razón en general" o el "conocimiento general" del hombre, mientras noûs sólo tendrá un carácter **ético**, y quedará encuadrado en expresiones y locuciones vulgares, de sentido no filosófico la mayoría de las veces que aparece. A la luz de este supuesto, veamos brevemente los rasgos de su gnoseología que nos resultan necesarios.

En primer lugar, la clara delimitación entre la información sensorial, cualitativa, -el "conocimiento oscuro" (γνώμη σκοτή)-; y la 'realidad' misma, cantidad pura, formada por "átomos" que solamente varían en su forma y disposición en el vacío, objeto del "conocimiento genuino" (γνώμη γνησίη).

En segundo lugar, que al tiempo que hace dicha delimitación entre un 'conocer sensible' y otro de orden superior, enumera los cinco sentidos clásicos como componentes del primer tipo de conocimiento, cuando hasta ahora no se había pasado de considerar los dos principales (vista y oído) junto con algún otro, o en solitario. De ahí la importancia que siempre han otorgado los estudiosos de la filosofía griega a este fragmento B11 de Demócrito, que adelanta parcialmente la escisión platónica entre 'sensación/ conocimiento racional' y los análisis del propio Aristóteles referentes al número y características de los sentidos.

Empero, debemos ocuparnos aquí exclusivamente de nuestro tema y no de estudiar la gnoseología democritea,¹ por mucho valor que tenga, por ello se analizarán inmediatamente las "máximas morales" del abderita que más nos interesen, abordándolas, no obstante, en un orden distinto al habitual: no comenzaremos por un orden derivado de su numeración Diels-Kranz ni por su sintaxis, sino por similitudes en su contenido con Heráclito.

Primero destacan los fragmentos de Demócrito en los cuales el uso de noûs 'imita' de alguna forma el que hiciera Heráclito, por medio de paráfrasis de todo tipo. Este acercamiento expresivo al gran filósofo jonio se produce en muchas ocasiones, pero solamente en los B35, B64, B65 y B282 aparece un término de la familia léxica que nos ocupa.

Los textos B35 y B282 incluyen el ξὺν νόῳ, que introdujera Heráclito en su B114, su más importante aportación a nuestra cuestión. No obstante, Demócrito lo utiliza en una acepción 'vulgarizada' significando "con sensatez", referida a una buena disposición moral únicamente.²

En las Máximas Morales B64 y B65, se parafrasea claramente el texto B40 de Heráclito: «Muchos son los eruditos que carecen de noûs (νοῦν οὐκ ἔχουσιν)», aquí podría equivaler nuestro término a "comprensión" como "sensatez", más que como "inteligencia".³ El siguiente texto, B65, insiste en la misma tesis que Heráclito, o sea, en

¹ Cf. para mayor información sobre tal gnoseología, véase, además de los estudios generales habituales sobre presocráticos, la obra de Bailey, C., *The Greek Atomists and Epicurus*, sobre todo, pág. 156 y ss.; y el artículo de Couloubaritsis, L. "La notion de Noûs chez Democrite", (ver Bibliogr.).

² El texto B35 comienza así: "Γνωμέων μευ τῶνδε τις ἐπαίει ξὺν νόῳ,...".

El B282 dice así: "Χρημάτων χρήσις ξὺν νόῳ μὲν χρήσιμον εἰς τὸ ἐλευθέριον εἶναι καὶ δημωφελέα, ξὺν ἀνοίῃ δὲ χορηγίη ξυνή."

³ B64: "πολλοὶ πολυμαθεὲς νοῦν οὐκ ἔχουσιν".

la necesidad de lograr un buen criterio, gracias a la “comprensión de conjunto” (πολυνοιη, polynoíe) de los hechos; frente al cúmulo de opiniones inconexas propias de la “erudición” (πολυμαθίη).¹

El resto de las Máximas Morales que suscitan nuestro interés puede, por contra, agruparse sintácticamente :

- Otra expresión νοῦν ἔχειν en el texto B52. Precisamente en él surge un juego de palabras, tal como ya ocurriera en el B65, aunque sean otros los vocablos implicados: “νοῦν ἔχειν ὁ νοουθετέων”; su texto completo sería en castellano: « Vano trabajo se toma quien pretende hacer entrar en razón a quien se figura poseerla ».²

- Dos casos de noûs con preposición distinta de σύν, las máximas B175 y B262. En la primera tenemos “διὰ νοῦ τυφλότητά” conectando a nuestra palabra clave una vez más con el tema de la visión y de su pérdida como ocurriera ya en bastantes autores anteriores. En la segunda de dichas máximas morales, B262, existe un παρὰ νοῦν -transcrito en el Diels-Kranz por “παρὰ νόμον”- tan ‘nuevo’ como uso de noûs con preposición como el primero.³ Y es curiosamente esa sustitución de la palabra que aparece en los manuscritos -noûs- por nómos el otro punto de importancia en este texto; nos deja entrever la estrecha relación entre ambos términos, similar a la expresada por Platón en sus obras y que en ambos parece provenir tanto de las tesis de Heráclito sobre la Ley, como de las discusiones sofísticas acerca del mismo tema.

¹ B65: “πολυνοιην, οὐ πολυμαθίην ἀσκέειν χρή.”

² Versión española, *Las Filósofos Presocráticos*, Vol. III, pág. 393. Y Demócrito B52: “τὸν οἰόμενον νοῦν ἔχειν ὁ νοουθετέων ματαιοπονεῖ”.

³ B175, final del texto: “... ἀλλ’ αὐτοὶ τοῖς δεσιν ἐμπελάζουσι διὰ νοῦ τυφλότητά καὶ ἀγνώμοσύνην.”

B262, fragmento de la máxima: “ὅς δ’ ἂν παρὰ νοῦν ἀπολύη κέρδει ὀρίζων ἢ ἡδονῇ,”.

Quedan dos último textos morales en los cuales nuestra palabra clave tiene dos significados distintos. La primera de las máximas es la B105, una curiosa variedad de la oposición semántica entre 'alma'/'cuerpo', en la cual se oponen noûs/sôma, mientras en el resto de los casos de dicha oposición significativa se oponen psykhé/sôma, adquiriendo psykhé su sentido clásico. Dada su importancia para determinar el o los significados de nuestro término en Demócrito la analizaremos detenidamente.

Para empezar, veamos su breve texto: «La belleza física es animal en ausencia de inteligencia.»¹ Como puede advertirse rápidamente, aquí el opuesto de sôma no es un "alma o espíritu" en general sino algo más concreto y elevado, la capacidad que distingue al hombre del animal, su razón o inteligencia. De ahí que sea noûs el término empleado, pues psykhé tiene en Demócrito ya el sentido tradicional para la filosofía antigua ("espíritu o alma genérica"), con la obvia excepción de su 'inmaterialidad' e 'inmortalidad' inevitables exclusiones en un atomista. Ya que será, como es sabido, la 'versión' platónica de la psykhé la que se impondrá en filosofía, y es ella la que pone el acento en dichos rasgos de 'inmortalidad' e 'inmaterialidad'. Sería, por consiguiente, un paso más la filosofía democritea en la delimitación, lenta y costosa, entre 'hombre'/'animal', que se ha venido desarrollando desde la época homérica hasta la clásica; y su consideración de que es la carencia o no de noûs lo que diferencia al animal del hombre, aunque no sea nueva, sí señala el camino al propio Aristóteles en su clasificación de los seres vivos y en su valoración del noûs como facultad **única** del alma humana, única en cuanto inmortal, en su *De Anima*. En cambio, Platón supone un retroceso en

¹ Texto castellano, *o.c.*, pág. 398. Texto original, B105: "σώματος κάλλος ζωῶδες, ἢν μὴ νοῦς ὑπῆι."

dicha delimitación entre los campos de 'hombre'/'animal' debido a las exigencias doctrinales que implican su afirmación de la transmigración de las almas.

La segunda de las máximas dice: « Propio de una inteligencia divina (θεῖου νοῦ) es discurrir (διαλογίζεσθαι) siempre sobre algo bello.»¹. No sólo nos presenta un noûs 'divino', el tipo más fácil de reconocer de nuestro término desde tiempos homéricos, sino que sitúa su quehacer en "discurrir", luego relaciona directamente la facultad que es el noûs con la razón (lógos) y sus distintas facetas.

Como puede verse, gracias a estos dos textos finales, es posible entender las distintas afirmaciones de los especialistas de que existe una relación de nuestro vocablo con el conocer humano; por tanto la palabra en cuestión estaría, en Demócrito, más allá del valor puramente moral que nos fue posible comprobar hasta ahora. Tampoco resultan así tan inexplicables las afirmaciones de Aristóteles sobre la teoría gnoseológica de Demócrito que aluden a la función de psyché o noûs indistintamente. Podemos entrar con estos nuevos elementos de juicio en un estudio, forzosamente breve, de los usos léxicos de Demócrito, en lo que a nosotros nos concierne.

Antes que nada, cabe destacar la enorme profusión de compuestos nuevos que aparecen en las máximas de Demócrito, haciéndonos ver que este filósofo jonio es uno de los grandes innovadores de la lengua griega en general y del lenguaje filosófico en particular. Entre dichos compuestos hallamos varios derivados de noûs y noeîn, pero lo mismo ocurre con las familias de lógos o gignóskein, por poner otros casos notables. Hasta tal punto innova el lenguaje que por primera vez usa

¹ Versión castellana de la *o.c.* pág. 398; del texto original B112: "θεῖου νοῦ τὸ ἀεί τι διαλογίζεσθαι καλόν."

συνείδησις como "conciencia moral" (B297) tal como nos explica Cancrini.¹

Respecto a la terminología habitual en Demócrito para los campos cognoscitivos o anímicos es una curiosa mezcla de los vocablos empleados en Heráclito, la Sofística, etc... Sin duda, el último de los llamados 'filósofos presocráticos' asume con ello toda la variedad y riqueza expresiva de su época en materia gnoseológica, laboriosamente lograda por los filósofos anteriores a él; añadiendo, además, nuevas palabras a la misma, como ya se señaló.

Considerando el conjunto de los fragmentos conservados del autor, puede advertirse sin dificultad que las familias terminológicas más usuales son las de gignóskein y συνίημι (syniēnai); y es precisamente su aspecto más innovador en gnoseología –amén de la creación de numerosos vocablos– el empleo de esta última familia lexical, dándole, además, significaciones de matiz reflexivo, de "comprensión interior" del propio 'sujeto', de **conciencia moral** en suma. También en ese contexto ético de la mayoría de los textos podemos toparnos con los compuestos y derivados de phrén que indican genéricamente "prudencia". Naturalmente, resulta frecuente encontrar términos de familias como las de lógos y noûs, bien en compuestos o derivados –sean nuevos o ya habituales–, bien en forma de los dos sustantivos 'homéricos': a estos dos sustantivos pueden sumarse psyché, phrén y gnóme, sophrosúne o algún derivado de syniēnai. Curiosamente excepto por lógos y psyché, noûs puede ocasionalmente conmutarse por todos los mencionados en la frase anterior, ya que entra en el campo semántico global de la capacidad de 'comprensión'

¹ A. Cancrini: *SYNEIDESIS. Il tema semantico della «Con-Scientia» nella Grecia Antica*, págs. 104 y ss.

de una "situación o un hecho" y, al tiempo, de la 'razón práctica o prudencia' que, mezcladas ambas, forman la facultad 'racional no-teórica' única de Demócrito, sometida como la puramente 'científica o lógica' al marco global de la psykhé o "alma" en general. Hasta tal punto está escasamente diferenciado el vocabulario de Demócrito que incluso esta última distinción en dos facultades, una más 'teórica' y la otra 'práctica', se basa más en deducciones que en pruebas: es verdad que en determinados fragmentos se emplean usualmente términos relacionados con gignóskein y lógos, y que éstos se refieren a los temas del conocimiento discursivo y lógico, incluido gnóme, que aparece en el famoso fragmento ya mencionado. Tampoco puede dudarse que noús, con excepción de los dos últimos textos analizados más arriba, tiene un claro sentido 'práctico' y puede ser sustituida por derivados de phrén o de syniénai, sin demasiados problemas. Una prueba de ello la encontramos en la utilización por parte del abderita de dos compuestos πολυπρόσῳνη y polynoíe (éste término novedad en Demócrito) como palabras rigurosamente equivalentes en dos textos distintos, y para describir su ideal de sabiduría práctica.

3.6.EL PITAGORISMO (S. V-IV).

Como ya se señalara al hablar de Pitágoras y el movimiento filosófico-religioso por él fundado, el análisis del pitagorismo no está exento precisamente de dificultades. Y, lejos de desaparecer con los años, nuevos obstáculos se añaden a los indicados en dicho apartado, hasta el punto de obligar a Aristóteles a referirse a "los pitagóricos o los itálicos" sin mención de autores concretos, aun tratándose de doctrinas posiblemente contemporáneas de Platón o,

incluso, de él mismo. Una enumeración de estos nuevos motivos de confusión, a añadir a los ya 'instituidos' por Pitágoras mismo o sus discípulos directos, sería como sigue:

a. La probable escisión del movimiento pitagórico en varias escuelas o tendencias, más 'matemáticas' unas, más 'místicas' otras, más 'cosmológicas' o, en fin, más 'políticas'; todo lo cual explicaría que el mismo Aristóteles hable (posiblemente) de varios grupos en el pitagorismo que conoce.

b. Un obstáculo inexistente para Aristóteles, pero muy serio para nosotros, lo supone el 'renacimiento' del pitagorismo a comienzos de nuestra era, que llevó a elaborar textos apócrifos de autores ya conocidos del pitagorismo de estos dos siglos que ahora nos ocupan.

c. La tremenda influencia del platonismo sobre el pitagorismo contemporáneo e inmediatamente posterior a Platón hace en ocasiones imposible determinar si un texto es 'platónico' o bien pertenece al 'pitagorismo platonizante', sin duda el más vigoroso -y según algunos autores, el único- que subsiste en el siglo IV a. de C. Si se añade que la propia Academia practicó a la muerte de Platón un 'platonismo pitagorizante' siguiendo los últimos pasos del Maestro, podemos comprender la magnitud de la confusión creada. Señales de ella son las discusiones sobre si algunos textos atribuidos al pitagórico Filolao no serían más bien de Espeusipo, el sucesor de Platón en la Academia, o sobre si Arquitas de Tarento, en lugar de 'adoctrinar' a Platón y descubrirle las teorías pitagóricas, no habría sido una especie de 'discípulo' suyo.

Teniendo en cuenta tales cortapisas, y sabiendo lo discutido de la atribución de los textos que Diels-Kranz otorga a estos autores pitagóricos, veremos aquí a Filolao, Arquitas y Ecfanto. Respecto a su

datación, el primero, Filolao, sería algo mayor que Sócrates, el segundo, Arquitas, contemporáneo de Platón y el tercero, Ecfanto, mucho menos conocido, sería el más joven de los tres. De ellos, Arquitas sería -según la versión 'tradicional'- el maestro o iniciador de Platón en las teorías pitagóricas durante las estancias de éste en Sicilia.

Al parecer, Filolao y Arquitas contribuyeron a la teoría matemática del pitagorismo, a las concepciones místico-religiosas habituales en esta doctrina (transmigración de las almas, "ciclo de los vivientes", ect...) y finalmente, ampliaron la cosmología pitagórica. Pero, sin duda, lo que nos interesa a nosotros es su concepción del 'alma-armonía' iniciada por Filolao y ampliada por Arquitas de Tarento.

Esta doctrina del 'alma-armonía' no es, quizá, una doctrina de la psykhé en sentido estricto, tal como podrá verse en Filolao. Ahora bien, sea cual sea el término empleado para nombrar al 'alma', lo indudable es que se trata de una teoría coincidente en sus objetivos con la "armonía cósmica" pitagórica fundada en la creencia en la ordenación numérica del cosmos mediante un equilibrio entre lo ilimitado y lo limitado, explicación de orden cosmológico propia de Filolao, mientras que Arquitas relacionaría esta concepción con otra político-social, al ejemplarizarla con la justicia en la ciudad, como equilibrio entre fuerzas sociales.

Otra innovación de esta fase del pitagorismo es su preocupación gonoseológica, inexistente en el pitagorismo inicial, como puede verse en algunos fragmentos de Filolao en que utiliza a noûs o algún vocablo próximo, y también en una mención a una obra de Arquitas.

Así, Filolao relaciona su teoría numérica del cosmos con la posibilidad misma de conocer: « Y todas las cosas que se conocen

contienen un número; pues sin él nada sería pensado ni conocido.»¹ Este texto (B4) utiliza en su afirmación final dos verbos, noeîn y gignóskein, razón por la cual se reproduce aquí su traducción, y nos permite deducir que para este autor pitagórico el pensamiento (noûs) también depende de la armonización entre el número limitado y el ilimitado; en resumen, siendo unas cosas limitadas y otras ilimitadas, pueden pensarse al captarse su tipo y su número, que no guardarían relación alguna con la sensación, por cierto, dada la incapacidad de ésta de alcanzar a conocer el número oculto de las cosas. Con ello, la oposición aísthesis/noûs quedaría ya indicada en Filolao en este fragmento B4, para ser tajantemente enunciada en el B13, que veremos luego; como consecuencia, Filolao es el primero en emplear el término "sensación" y el primero también en oponerlo al noûs de forma excluyente.

Precisamente en esta misma línea, tenemos el testimonio de Estobeo de que Arquitas escribió una obra denominada "Περὶ τοῦ καὶ αἰσθήσεως"²; si fuera correcta la información significaría que Arquitas admitiría también la citada oposición exclusiva, lo cual no sería demasiado avanzado para su época, ya que en ella la oposición léxica citada es básica en la terminología platónica, y debía ser un 'lugar común' entre determinadas corrientes filosóficas de la época.

Mayor mérito y novedad tiene, pues, esta postura en Filolao que se reafirma, como ya se dijo, en un texto muy probablemente auténtico, el B13, donde distingue definitivamente cuatro partes fundamentales en el hombre: « La cabeza /es principio/ del pensamiento (noûs), el corazón, de la vida (psykhé) y de la sensación (aísthesis), el ombligo, del enraizamiento y crecimiento del embrión;

¹ Versión de *Los Filósofos Presocráticos*, Vol. II, pág. 132.

² Ref.: Diels-Kranz, Vol. I, pág. 439, (9.5).

el miembro, de la acción fecunda del semen y de la generación. El cerebro /indica/ el principio del hombre, el corazón el del animal, el ombligo el de la planta, y el miembro el de todas las cosas juntas. En efecto, del semen brotan y germinan todas las cosas.» ¹. Texto doblemente interesante porque a la posible influencia de Alcmeón, por su ubicación en el cerebro de la inteligencia, une una división en cuatro principios o partes los aspectos que han de armonizarse en el 'alma'. Mas la denominación de esta última ofrece problemas, ya que, en lugar de emplear bíos o un derivado suyo para referirse a la "vida", al 'aliento vital' que anima a todos los animales y que junto a la sensación constituye el principio característico de lo animal, se le llama psykhé. A pesar de ello, es posible suponer un empleo neutralizado del mismo término en este autor que permita aludir al 'alma inmortal' pitagórica, a no ser que Filolao optara, como Empédocles, por denominarla daímon. Tal incertidumbre no queda, por desgracia, resuelta por el fragmento B21, en el cual se nos habla del papel central del noûs en el "alma" o psykhé, y de la ubicación de aquel -de nuevo- en el cerebro, ya que se trata de un texto bien apócrifo, bien atribuido erróneamente a Filolao, por alguno de los motivos señalados al comienzo de este apartado. Sin embargo, a pesar de los pocos datos, queda suficientemente claro en el notable texto B13 que Filolao es un autor de decisiva importancia respecto a Platón y Aristóteles al anunciar sus concepciones de la diversificación en diferentes niveles 'anímicos' de los seres vivos -y localizados corporalmente, además- y del alma humana en concreto. Aún más, en cuanto a nuestro término, lo localiza en la parte superior del hombre, su cerebro, añadiendo su nombre al de Alcmeón en una lista que nos

¹ Versión de *Los Filósofos Presocráticos*, Vol.III, págs 183-184. El comienzo del texto griego dice así: "‘ κεφαλὰ μὲν νόου, καρδίᾳ δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ”.

conduce directamente a Platón.

No deseo terminar sin referirme al último pitagórico de este largo período que mereció de la antigüedad se conservase su nombre: Ecfanto. De este autor solamente nos ha llegado el débil eco de una supuesta doctrina que haría compatible pitagorismo y atomismo. Tales testimonios afirman que Ecfanto resolvió el problema del movimiento de sus "cuerpos indivisibles" atribuyendo la fuerza que lo causa a un "poder divino" que denominó *noûs* y *psykhé*.¹ Con ello, finalmente, encontramos en un pitagórico la diferenciación entre lo corpóreo y lo incorpóreo y, según otros testimonios, Ecfanto analizó incluso la separación de ambos aspectos de la realidad. Avance lógico en un autor más tardío que los anteriores, e inexistente especialmente en Filolao, que parece confundir aún ligeramente la cuestión al hablarnos de su número como "material básico" del Cosmos, aunque ya señalara que el número no es percibido por los sentidos, lo cual es dar un solo paso, pero decisivo, hacia la posterior comprensión de lo 'inmaterial'.

A pesar de que con Ecfanto ha quedado aceptablemente completo el apartado desde el punto de vista de los autores pitagóricos individuales de la época de los que nos quedan algunos datos fiables, no puede cerrarse un apartado dedicado al pitagorismo en estos dos siglos sin recordar globalmente la contribución del llamado 'pitagorismo platonizante', de esos autores innominados que vivieron en tiempos de Aristóteles. Aunque con las debidas reservas a causa de las dificultades indicadas al principio, y sin la certeza de no confundir alguna idea de un platónico contemporáneo en esta

¹ En palabras de Hipólito, (51,1, de DK, como siempre): "... ἀλλ' ὑπὸ θείας συνάμειψ, ἦν νοῦν καὶ ψυχὴν προσαγορεύει." Para la versión castellana completa del texto de Hipólito referente a Ecfanto, véase la obra de Guthrie, Vol. I, en el apartado dedicado a éste, págs. 307 a 311.

exposición, parece obligado referirse, aunque muy sumariamente, a las clasificaciones y divisiones del "alma" que hicieran los miembros de la mencionada corriente pitagórica post-platónica, para intentar delimitar la posición lexical de noûs en este momento en la doctrina pitagórica, y comprender mejor la referencias posteriores de Aristóteles al Pitagorismo.

En realidad sólo hay dos textos de los clasificados en Diels-Kranz como "Autores Pitagóricos anónimos" [n.58] el B1a y el B15 en los cuales se sitúe claramente nuestro vocablo entre las capacidades anímicas. Es el segundo, 58B15, -perteneciente a Aecio- el más tajante, según él los pitagóricos creían que el "alma" (psykhé) estaba compuesta por cuatro "partes": noûs, epistême, dóxa y aísthesis; no es preciso insistir en el carácter 'platónizante' de semejante división del alma. El primer testimonio, 58B1a, no es tan definido como el anterior, trata de discernir en el "alma" (psykhé) los tres 'principios anímicos' tradicionales: noûs, phrén y thymós; a pesar de cierta ambigüedad, deja ver dicho texto que noûs y thymós son compartidos por el hombre y el animal, mientras phrén no lo es, quedando como cualidad exclusivamente humana. Este aparente testimonio llega a emplear phrénes, en plural, como en el período homérico, marcando así su carácter arcaizante y regresivo; y, sin embargo, su concepción del psiquismo centralizado en la psykhé lo sitúa en esta época, siglo IV a. C. sobradamente. No son inhabituales, por cierto, esta clase de incongruencias 'sospechosas' en estos supuestos testimonios de autores pitagóricos tardíos.

3.7. LA ORATORIA ATICA.

Los grandes maestros de la retórica ateniense tienen para nuestro objetivo una importancia relativa: como usuarios 'ejemplares' del lenguaje habitual más que como innovadores del mismo; así nos mostrarán una utilización 'al uso' de noûs, contemporánea de la 'técnica' propia de Platón y Aristóteles. Dos autores destacan, sin embargo, del conjunto, Isócrates y Demóstenes. Isócrates, por ser el fundador de la 'escuela rival' de la Academia platónica, mereció los ataques de Platón y del estagirita, posteriormente. Demóstenes, porque su cercanía cronológica a Aristóteles permite ver el abismo que separa al 'uso vulgar' y al 'uso técnico' de nuestro vocablo con mayor seguridad.

Remitiéndonos al primero de ellos, Isócrates, advertimos inmediatamente que se limita a emplear las expresiones más frecuentes ya en la segunda mitad del siglo V a.C. como son : $\nu ο ὦ ν$ ἔχειν, προσέχειν τὸν $\nu ο ὦ ν$; con alguna aparición ocasional de noûs en nominativo ($\nu ο ὦ ς ἀγαθός$, D.40)¹, como única excepción al uso 'tópico' del término reseñado anteriormente.

En cuanto a Demóstenes, ya se ha advertido por qué causa nos detenemos en él: para contraponerle a Aristóteles, su contemporáneo. Exploraremos, por tanto, la utilización de noûs por el gran orador ateniense, muy cercana a la habitual en la oratoria ática, y examinaremos al mismo tiempo el 'uso genérico' que ésta hizo de nuestro término.²

¹ Ver Preuss, S.: *Index Isocrateus*.

² Cf. Ernest, Ch.T.: *Lexicon technologiæ græcorum rhetoricæ*.

Para situarnos mejor, comencemos por analizar con brevedad el conjunto léxico en el cual se sitúa la palabra a estudio. En seguida se advierte que se ha consolidado ya en Demóstenes la tendencia anterior de atribuir a derivados de noûs algunas de las antiguas implicaciones del término. Como consecuencia de ello queda codificada, en este orador del siglo IV a. C., toda la familia terminológica de nuestra palabra, hasta un punto sorprendente, -en comparación con la situación que hallábamos en los primeros grandes innovadores no-filosóficos en este campo, los cuales utilizaban a noûs y su familia de manera harto ambigua-.¹

Como ejemplos más claros estarían: prónoia -"previsión"- que ocupa una parcela primordial del nóos arcaico, la de "prever el futuro"; eúnoia -"buen sentido, sensatez"- que sustituye claramente, en ocasiones, a la expresión νοῦν ἔχειν, precisamente en su empleo más 'mecánico' o vulgar. Finalmente diánoia aparece frecuentemente en Demóstenes junto a λογισμός (logismós) y otros derivados de lógos que se refieren al "razonamiento o inteligencia discursiva", reservando este autor, como consecuencia, el uso de noûs para hacer mención de un aspecto más genérico de la inteligencia individual o colectiva.

Noûs quedaría, en suma, como el término más abstracto de su grupo léxico aun cuando siga apareciendo en locuciones vulgares: προσέχειν τὸν νοῦν, etc...

Se puede reseñar, asimismo, la ambivalencia del término que nos ocupa y de su familia en el orador ático en lo que respecta a los matices intelectual o afectivo; ello refuerza el doble carácter 'ético-práctico' y 'teórico-intelectivo' de noûs; importante coincidencia con Aristóteles en alguna de sus obras.

¹ Véase Preuss, S.: *Index Demosthenicus*.

Este aspecto ambiguo de nuestro vocablo queda demostrado en el discurso *Sobre la Corona* por su conexión con phrénēs, abarcando el noûs toda la esfera mental, tanto ético-práctica como intelectual. Tal cercanía queda confirmada por otros pasajes en los cuales se utiliza a nuestra palabra junto a los ya mencionados eúnoia y prónoia, o incluso verbos como πιστεύω ("creer") o φροντίζω ("preocuparse").

También merece destacarse el juego de oposiciones léxicas que establece Demóstenes. La primera de ellas, entre noûs/ánoia (ἄνοια) -donde ánoia tiene claro matiz privativo-, y que va evolucionando desde matices de tipo intelectual ("inteligencia/ignorancia") a otros de tipo predominantemente moral ("sensatez/insensatez") a lo largo de la evolución de la obra del gran orador, como demuestra Felipe Hernández Muñoz en su tesis doctoral *La expresión del conocimiento y la voluntad en los discursos políticos de Demóstenes*.¹ Un segundo juego de oposiciones sémicas también estudiados por el arriba mencionado, sería el establecido entre noûs // prónoia / diánoia, distinguiendo con estos términos Demóstenes entre "inteligencia general", por una parte, y unos conocimientos más concretos y específicos ("previsión" e "inteligencia discursiva"), por otra. Oposición tripartita, en la cual noûs ocupa el lugar del 'género' que engloba dos de sus aspectos específicos.

¹ Publicada por la Fac. de Filología Clásica de la Univ. Complutense de Madrid, 1988.

CAPITULO IV. P L A T O N.

Sin duda es este filósofo el que mayor influencia ejerció sobre la utilización de nuestra palabra en Aristóteles. Se examinará, por consiguiente, su contribución con mayor detalle que en los autores que le han precedido en este capítulo, con la única limitación que impone el carácter preparatorio de esta primera parte de la tesis.

1. ANALISIS ESTADISTICO DEL TERMINO EN PLATON.

A causa de la gran frecuencia del vocablo en el filósofo ático sólo un examen global nos permite abarcar en toda su complejidad la variedad de empleos sintácticos y semánticos del término noûs en su obra.¹ Siendo el desglose estadístico y la enumeración -únicamente de los clásicos ejemplos- la solución adoptada ante tal complejidad lingüística.

¹ Se alude a un "examen global" y no total ya que se ha prescindido para la realización de este estudio de los *Epinomis* y de los diálogos calificados por la mayoría de los estudiosos como apócrifos, tales como el *Alcibiades*.

Entrando ya en materia, es preciso aclarar que los apartados en que se han dividido las significaciones del término se basan en la que hiciera Des Places en su *Índice* platónico,¹ con ciertas modificaciones consideradas imprescindibles.

1.1. TIPOS DE NOÛS EN PLATÓN.

I.

1a. Citas, paráfrasis o incluso comentarios referentes al Noûs de Anaxágoras y de otros autores.²

1b. Es el equivalente, salvando las distancias, del Noûs anaxagórico dentro ya del sistema platónico; es decir un Noûs cósmico del tipo noûs 'divino' como perteneciente a esa clase léxica de lo 'eterno', que solamente hallamos al final de su producción; bien como el contrario de un noûs o "intelecto individual" (dicotomía Noûs/noûs), bien dentro de la oposición Noûs/Anángke relativa a la formación del Universo en el *Timeo*.³

1c. Se trata del oponente del tipo anterior, o sea, un noûs 'humano' genérico; aparece en estos diálogos de vez en cuando donde existe la oposición Noûs/noûs, es decir "Inteligencia cósmica"/"intelecto individual".⁴

¹ Cf. Bibliogr. para referencia completa.

² Respecto a Anaxágoras: *Cratilo* 396c2, 400a9, 413c3; *Fedón* 97c1, c3, c4, d7, 98b8; *Fedro* 270a5; *Filebo* 30d8; *Leyes* 667b5.

Otros autores como Teognis (*Menón* 95e1), Homero (*Leyes* 777a1), y Simónides con dos pasajes, uno cita textual (*Protágoras* 339b2) y otro paráfrasis (*Protágoras* 344a3).

³ En la primera oposición entrarían los textos de *Sofista* 249a2, a4, a9; *Filebo* 22c6, 28c7, d8, 30d10; *Leyes* 897e4, 966e4; en la segunda *Timeo* 47b7, 48a1, a2.

⁴ Pasajes 'típicos' de este género serían: *Sofista* 227b1, *Filebo* 19d4, 21d6, 21d10, 22c3, 55b4; *Leyes* 892b3, 900d7. También se encuadran aquí los textos de *Filebo* en los

II.

2a. Incluye los textos en los cuales nuestra palabra supone la facultad de inteligir o "inteligencia"; lo hace como actividad de la razón humana, o sea, como primer término de la oposición lexemática 'facultad' / 'producto de dicha facultad', de la que se hablará más extensamente en las conclusiones generales a toda esta primera parte.¹

2b. Se trata de aquellos casos donde nos hallamos ante la segunda opción de la oposición citada: noûs es la "intelección" o resultado de la acción de inteligir, como posesión de la "inteligencia"; son pasajes a veces difíciles de distinguir de los anteriores debido a lo nueva que es esta oposición semántica en tiempos de Platón. Un criterio fiable, no obstante algunos casos rebeldes, es la sustitución de noûs por nóesis, casi siempre su equivalente en esta opción 2b.²

III. Nos adentramos en un terreno distinto, decididamente 'no técnico', con este apartado tercero y ya no lo abandonaremos en adelante. Aquí incluimos todas las locuciones, verbales o preposicionales, que equivalen a "buen sentido" o "sensatez", en distintas formulaciones, que se han agrupado en tres tipos distintos:

cuales se define y analiza el "intelecto": *Filebo* 22d2, 23d1, 28a4, 63e8, 64a4, 65c1, 66e9.

¹ Entre otros, dichos textos son: *Banquete* 181c6; *Fedro* 244c3; *República* 508c1, d6, d9; *Político* 297b8; *Timeo* 34a2; *Leyes* 631d5.

² Algunas citas de este tipo serían *República* 511d1, d4, 517c4; *Timeo* 46f4, 51d3; *Leyes* 631c7.

3a. Cuando se trata de varias expresiones todas ellas preposicionales, destacando dos de ellas -ambas en caso genitivo- , ἄνευ νόου,¹ μετὰ νόου² ; también se incluye σὺν νόῳ³, que se opone alguna vez a la primera de las tres señaladas aquí.

3b. Nos encontramos ante una perífrasis léxica, con τὸν νοῦν ἔχειν -"tener sensatez" o "buen sentido", "ser razonable"- como 'forma base' aunque varíe el tiempo o modo verbal implicado en cada ocasión⁴ ; también incluye su forma 'privativa' ("carecer de razón")⁵. Cabe señalar asimismo dos variaciones más: primero la fórmula adverbial ἐχόντως νοῦν⁶ ("sensatamente"), después, locuciones verbales del mismo sentido de las anteriores pero con el verbo κτᾶσθαι.⁷

3c. Es una 'frase hecha' completa más que una variación de lo anterior: "σικρὸν νοῦ ἔχειν { κτᾶσθαι }".⁸

IV. Seguimos en el 'uso vulgar' del término en Platón, de nuevo con tres acepciones:

4a. Aparece en escasas ocasiones con distintas expresiones (tanto preposicionales como verbales), alude a "tener

¹ *Menón* 88b5,b8; *Gorgias* 467a5; *República* 494d2; *Leyes* 644a4.

² *Menón* 88b7; *República* 431c5; *Leyes* 948d3.

³ *Menón* 88b5, *República* 619b4.

⁴ Ejemplos serían *Critón* 51b2; *Laques* 188b4; *Cratilo* 406c5; *República* 358d8.

⁵ *Eutidemo* 281b7; *Gorgias* 511b7, son dos casos de este aspecto negativo.

⁶ *Leyes* 686e1.

⁷ *Lysis* 210b6 (negativo); *Leyes* 776e5, 829b2, 926d6, 967b4 (matiz privativo).

⁸ Citas con el primer verbo: *Apología de Sócrates* 27e6; *Gorgias* 500c3; *Fedón* 102a4. Con el segundo: *Cortas* 316c6; *Leyes* 887e9.

intención o propósito de ..."; son notables tres expresiones con preposición: ἐν νῷ, ἐπὶ νῷ, ἐπὶ νοῦν.¹

4b. Es una 'frase hecha' ἐν νῷ ἔχειν, que equivale a én nous en su significado de "tener algo en mente" o, mejor, "tener intención de"; por cierto, tan sólo en algunos textos de su primera producción -por ejemplo, *Protágoras* 311d7- tiene el sentido clásico en Herodoto de "tener algo en mente".²

4c. La más frecuente de las tres, hablo de κατὰ νοῦν, "según su propósito o su deseo".³

V. Nos hallamos ante una perífrasis léxica en base al verbo derivado de ἔχω, προσέχω.

5a. Es la locución más frecuente con mucho de las dos modalidades incluidas en este apartado : τὸν νοῦν προσέχειν; que significa "prestar atención o atender".⁴

5b. Tiene un interesante y raro matiz reflexivo, además de una sintáxis variable, por eso se consigna aparte a pesar de su casi nula frecuencia.⁵

¹ Tres textos respectivos serían: *Cartas* 342a2; *Cartas* 357a6; *Critias* 109d2.

² Entre otros están *Protágoras* 311c6; *Eutifrón* 2b10; *Eutidemo* 272b2, e2; *República* 344d6; *Banquete* 188e3.

³ *Eutifrón* 3e5; *Cratilo* 428c6; *Menexeno* 247d6; *República* 358b3; *Parménides* 135b4; *Timeo* 17c5.

⁴ *Apología* 18a4; *Critón* 46d1; *Hippias Menor* 369d3; *Ion* 533a5; *Gorgias* 508a5; *Menón* 82b6; *Fedón* 191e3; *Teeteto* 145a11; *Filebo* 45d5; *Leyes* 667a8.

⁵ *Carmides* 160d6; *Menón* 96d7; *Banquete* 174d5; *Sofista* 262e10; *Leyes* 783e2.

1.2. ACLARACIONES.

Se pueden hacer diversas precisiones sobre todos los apartados:

Para comenzar, señalar que el 1b sería equivalente al ya tradicional nóos 'divino', aunque esté muy influenciado por el Noûs cósmico anaxagórico. Y que 1c es el noûs 'humano' individual 'participado' del anterior, con las mismas características -a escala- que su modelo: pura intelección, fuerza rectora del alma, inmortalidad; es, por tanto, lo más elevado y propio del alma individual, ya que, primero, en su uso neutro caracteriza al 'alma racional' frente a las partes 'irracionales' de la misma; y segundo, en un empleo algo menos genérico, indica la parte 'teórica' del alma - la que entiende - frente a la práctica, en esquema: psykhé (racional) // noûs / phrónesis.¹

Respecto a 2a y 2b, empezar simplemente recordando que bien como 'facultad de entender' o inteligencia, o como fruto de la misma ("intelección" = nóesis), esta facultad del alma entrará en oposición con otras que no alcanzan ni su nivel de abstracción ni el de intuición (es decir, de inferior rango), es el caso de diánoia o logismós. Pero como facultad racional por excelencia, también hay aquí un uso neutralizado de nuestra palabra -asimilado al de 1c- , según el cual noûs supone el "pensamiento o capacidad de conocer en general" frente a la "capacidad de sentir", en suma, la oposición aísthesis / noûs. Así, en cuanto al conocimiento se dan, simultáneamente, un uso

¹ Realmente, en bastantes casos 3a y 3b también entrarían en esta oposición 'teoría/práctica'. Pero, la verdad es que dicha escisión no es definitiva ni constante en Platón, más bien al contrario: el ateniense mantiene una ambigüedad léxica en esta cuestión que le reprochará más tarde Aristóteles.

neutro' y 'marcado' del vocablo, lo cual crea bastante confusión hasta que se simplifica en un esquema como el que sigue:

SENSACION (AISTHESIS) : CONOCIMIENTO (NOÛS) :

Dóxa

diánoia/ noûs

Dóxa

logismós/noûs

Anoia(-)

Noûs (+)

En suma, pueden verse en este complejo esquema -igual que en el simple de antes- los juegos diversos de opuestos que origina la múltiple presencia del término; se trata de esos diversos usos, neutralizados o marcados del mismo que se pueden resumir así:

* La parte superior del alma, incluso del 'alma racional', es el noûs : si equivale a lo 'racional' del hombre - 'uso neutro'- puede ser 1c o 3a (a menudo lo segundo); si se trata de lo "más alto" en la razón humana -'uso marcado'- estamos ante 1c.

*La parte del alma racional' teórica' -más o menos- contrapuesta a la phrónesis sería 1c, 3a o 3b. Todos ellos son empleos neutralizados.

*El noûs como 'facultad del alma cognoscitiva' frente a lo sensorial (aísthesis/noûs) sería un uso 'neutro' que engloba a las restantes capacidades de la mente pensante. Sería el tipo 2a.

*También será 2a el noûs como "capacidad genérica positiva" ("verdadero conocimiento") frente al matiz negativo de ánoia ("ignorancia"); naturalmente, el noûs estará neutralizado.

*Finalmente, como "capacidad suprema de conocer o inteligencia" será 2a en su uso marcado, y como tal se opondrá a diánoia y logismós.

Para concluir, respecto a las restantes acepciones de los apartados III, IV y V, son meras locuciones y frases hechas con un sentido 'vulgar' y alejado de los tecnicismos que acabamos de ver; en suma, son estereotipos lingüísticos que nos retrotraen al hablante culto de tiempos platónicos, y nos alejan claramente de la utilización estrictamente filosófica de nuestra palabra.

1.3. PRIMERAS APORTACIONES A PARTIR DE LOS DATOS.

Frecuencias globales y de las distintas acepciones.

Lo primero que puede destacarse -en los primeros gráficos- es un progresivo aumento en la utilización de nuestro término por parte de Platón desde el primer al último período (Gr. 1):

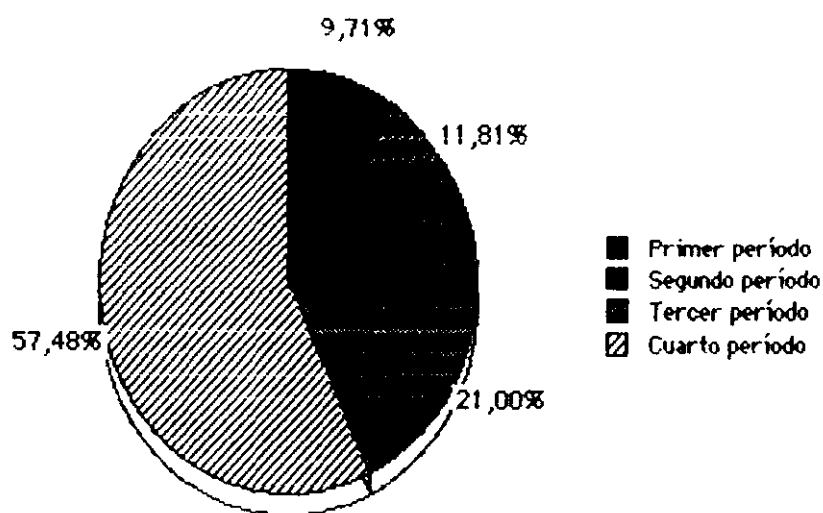
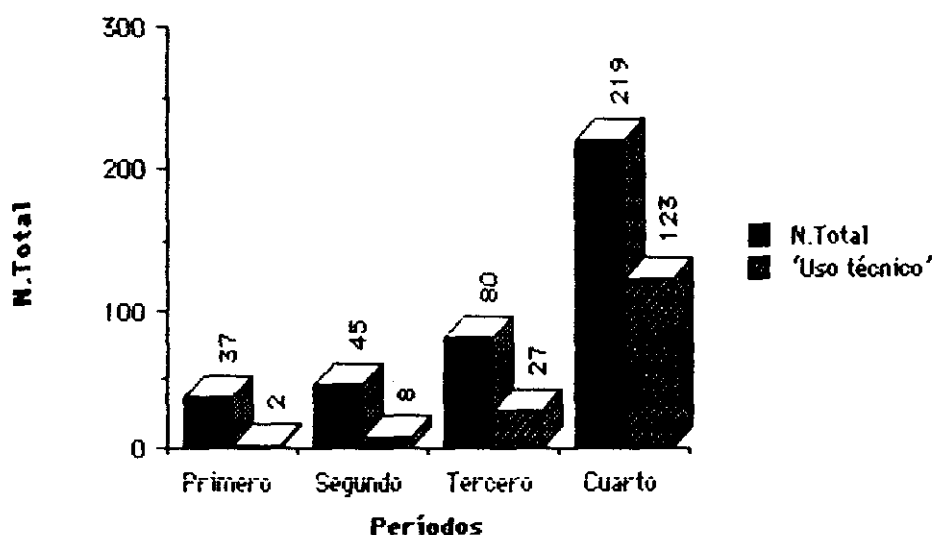


Gráfico n. 1

Pero es de mayor relevancia que se incremente espectacularmente en los diálogos de vejez el empleo 'técnico' del mismo (Gr. 2):



De tal manera que, sólo ocasionalmente, en un diálogo tan 'extravagante' como el *Cratilo* aparece en varias ocasiones el tipo 1 de nuestra palabra -si obviamos dos paráfrasis del *Protágoras* y una cita del *Menón*-. También son muy escasas las apariciones de estas acepciones 1 en el tercer período (tan sólo en *Fedón* y *Fedro*), mientras pasará a ser habitual únicamente en los diálogos finales: *Sofista*, *Filebo*, *Timeo*, *Leyes*, *Carta VII*. Un proceso similar sigue la acepción 2, que es prácticamente inexistente hasta el tercer período donde se halla en los cuatro diálogos, sobre todo en la *República*. En cuanto a las restantes (3,4 y 5) son 'usos vulgares' -expresiones preposicionales y verbales, locuciones y perífrasis- con contadas excepciones, ya señaladas más arriba. Constituyen en su conjunto los únicos empleos del vocablo en los dos primeros períodos, con contadas excepciones (10 de 82 apariciones). Como se puede suponer tampoco en el tercer período se rompe el desequilibrio aunque disminuya algo:

27 usos 'técnicos' frente a 53 expresiones estereotipadas. Sólo en sus obras finales superan los empleos filosóficos a los propios de la lengua común: 123 frente a 96.

Precisiones sintácticas derivadas de la estadística.

Puede deducirse de la mera frecuencia de cada uno de los cuatro casos en los cuales aparece noûs en Platón (Gr.3), el especial protagonismo del acusativo:

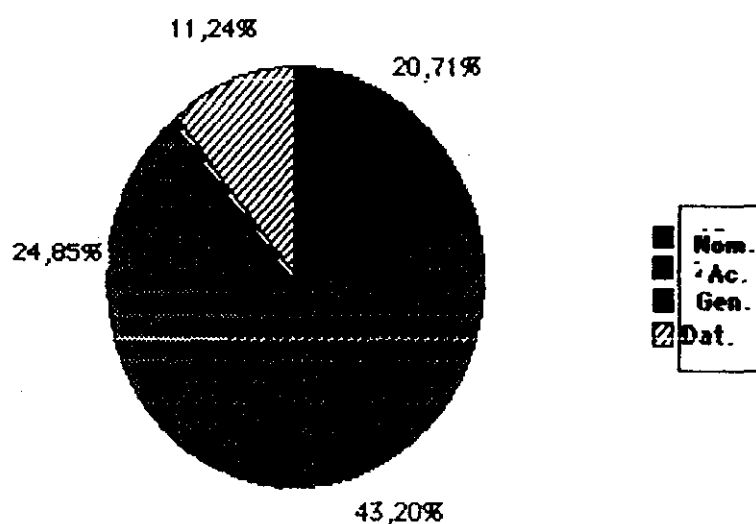


Gráfico n. 3

También el gran incremento, en todos los casos, que se produce en el último tramo de la obra platónica (Grs.4a y 4b):

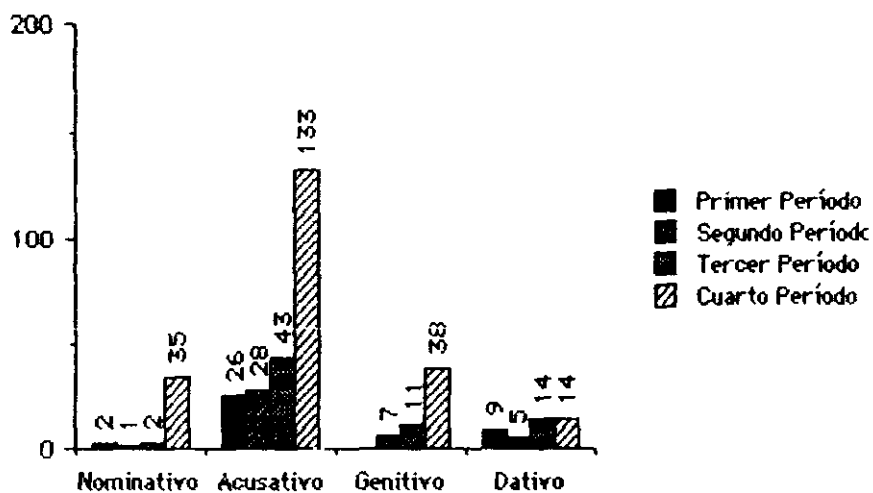


Gráfico n.4a

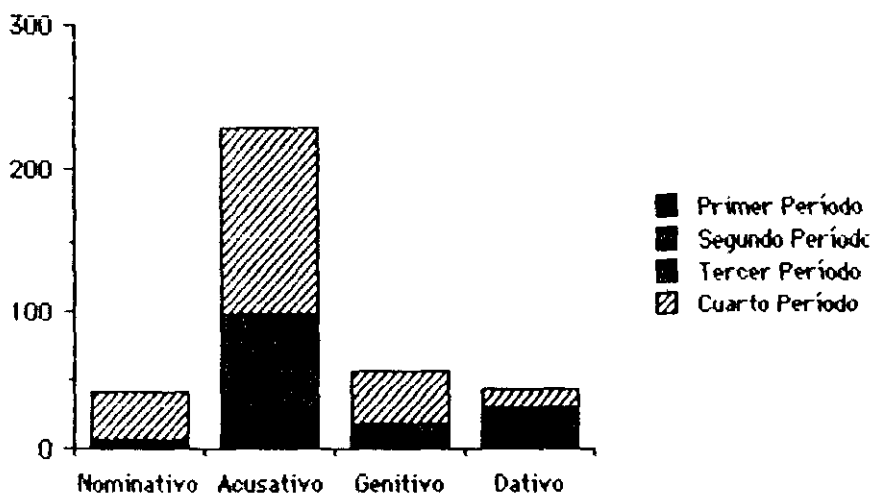
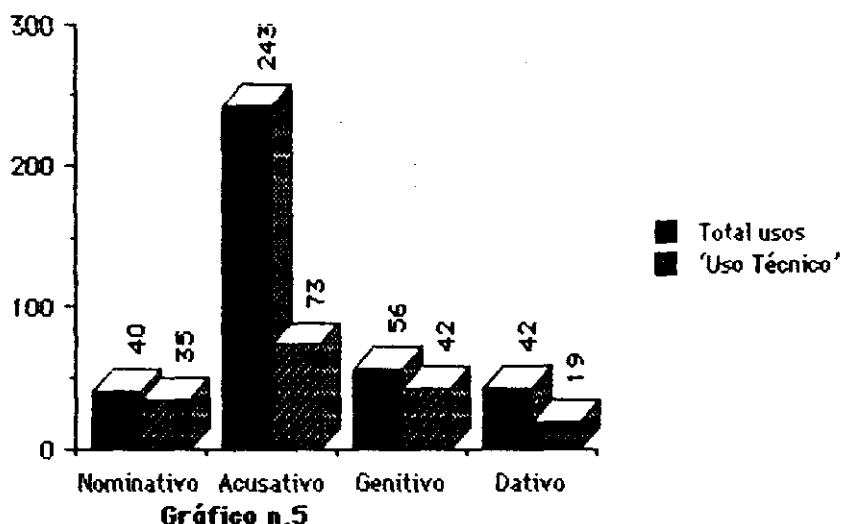


Gráfico n.4b

Surge así, de forma casi inmediata, la observación de una marcada correlación entre el caso y el tipo de utilización del término : siendo el más 'técnico' el uso que hace Platón del nominativo y el del acusativo el de acepciones más alejadas del mismo (Gr. 5):



Precisando más, advertimos qué tipo de usos concretos de la palabra son los preferentes en cada caso. Empezando por el nominativo se trata de 1c, o el "intelecto individual"; en acusativo, dos perífrasis verbales casi igual de frecuentes (3b y 5a): τὸν νοῦν ἔχειν, τὸν νοῦν προσέχειν; en genitivo, se trata de la "inteligencia o acción de inteligir" (2b) y de la expresiones preposicionales que se agrupan en 3a, con igual número de usos ambas; para concluir, en dativo, tenemos la locución ἐν νῷ ἔχειν (4b). Como puede suponerse fácilmente en ciertos casos -acusativo y dativo, ante todo- hay varias expresiones 'fijas' que sólo pueden surgir en un caso determinado, como por ejemplo 3b, 4c o 5a-b en acusativo o 4b en dativo.¹ Con estas apariciones de las perífrasis

¹ Con una extraña excepción para las citadas expresiones exclusivas del acusativo, el pasaje de *República* 407b2.

verbales 3b y 5a en acusativo solamente, se entiende mejor que sea el acusativo el caso más abundante por abrumadora diferencia ya que son también ambas las de mayor frecuencia ¹ entre las acepciones de noûs en el filósofo ateniense; a esto se añade que todas los restantes tipos del término también tienen alguna representación en acusativo - excepto, precisamente, 4b-. Se concluye de todo esto que nuestra palabra ocupa el puesto de objeto directo de la acción verbal por encima de cualquier otra función sintáctica. Sin embargo, en su 'uso filosófico', que es de mayor importancia, aparece claramente en nominativo como segundo caso más abundante -tras el inevitable acusativo- y será el sujeto o atributo, normalmente.

En cuanto al tipo de verbos estadísticamente más frecuente, sin duda se trata de ékhein y sus derivados, naturalmente en los usos 'vulgares' de la palabra, en cambio en los empleos 'técnicos' de la misma hay mayor diversidad : a) noûs aparece con verbos copulativos, preferentemente eínai; b) con verbos de matiz gnoseológico, de preferencia phroneîn, más también con el propio noeîn o con σωφρονέω; c) con verbos cercanos a este grupo como πιστεύω o βλέπω; d) para terminar, con verbos de índole cosmológica como διακοσμέω, también γίγνομαι o el propio κοσμέω.

Se completa este panorama anotando qué expresiones o locuciones empleadas por Platón son habituales en autores exclusivamente literarios; esto nos permite valorar en qué casos el discípulo de Sócrates utiliza nuestro término con fines puramente expresivos, es decir, en qué ocasiones no es un 'tecnicismo filosófico'. La principal es τὸν νοῦν ἔχειν, acepción 3b, y sus múltiples variantes (3c,4b,5a, sobretodo). Concretando, la perífrasis verbal

¹ Con 66 (3b) y 65 (5a) 'apariciones' del vocablo.

aparece ya en Homero y es de uso corriente en el siglo V a.C. equivaliendo en Platón, en su forma afirmativa a phrónesis, y en la negativa a ánoia, como ya se dijo; la peculiar 3b se utilizó ya por parte de Sófocles y Aristófanes, siendo en la obra de este último dónde también aparece 5a con cierta frecuencia; finalmente, la expresión preposicional 4b surge ya en Herodoto 'experto' en dichas utilizaciones de fórmulas con preposición, y de él Platón también pudo tomar otras dos: ὄρεν νόου, ἐκ νόου. Solamente queda otra expresión de este tipo, pero sin relación con las anteriores al no derivar de la 3b, la 4c, que también se halla en Homero y se hace frecuente en Herodoto.

2. IMPORTANCIA DE LA FAMILIA LEXICA DE NOUS EN PLATÓN.

La mera estadística no puede llevarnos más lejos en este análisis, de ahí que emprendamos la tarea de relacionar los tipos de uso de noûs con los de su familia léxica, que tan iluminadora suele ser.

Como viene siendo habitual, no diferenciaremos los derivados directos de noûs de los del verbo, noeîn. Sin duda, si vieramos tan sólo los derivados directos del sustantivo que nos ocupa el análisis sería harto escueto: Platón utiliza prácticamente todos los compuestos y derivados de noûs-noeîn existentes hasta la fecha, y la excepción la suponen los del período homérico caídos en desuso.¹

¹ Compruébese en el apéndice de Derivados y Compuestos de la familia léxica de Noûs-noeîn lo numerosos que son sus miembros, a partir de finales del siglo V a.C.

Lo más interesante, sin embargo, reside en aquellos que Platón añade a la ya larga lista de dicha familia ¹, indudablemente porque considera necesario fijar alguna nueva acepción con un nuevo término; por ello, dichas novedades permiten ubicar los vacíos léxicos que él encuentra al desarrollarse su pensamiento filosófico. Entre dichas 'novedades' figura ἀγχινοια que alude a la "sagacidad" que es el sentido originario más marcado del noûs ya desde Homero: y mientras este último y los que le sucedieron aludieron a él por medio de ἀγχινοος, para Platón, que distingue ya claramente la 'facultad' de inteligir en ciertas obras, se hace imprescindible la nueva denominación que entra en un juego léxico con diánoia y ánoia. El resto de las innovaciones se complementa con algún sustantivo o adjetivo derivado de diánoia o nóesis, los términos 'técnicos' de la familia que asume Platón, con alguna excepción que concierne a un verbo derivado de noûs recientemente (noutheteîn).

Volviendo al examen del conjunto del ámbito léxico de nuestra palabra, puede advertirse en Platón una tendencia global a escindir la familia en términos de carácter 'ético-práctico' ² y de tipo 'teórico-cognoscitivo' ³.

Como era de esperar, no obstante, los vocablos más arcaicos de esta familia, entre ellos el nuestro, tampoco pierden su multiplicidad significativa en Platón a pesar de que los más modernos se dividan bastante claramente entre ambos campos. En el caso del verbo, de noeîn, la ya habitual indeterminación permanece invariable. Y el

¹ Véase la breve pero muy específica lista de añadidos platónicos en dicho apéndice, con la designación de la obra en que aparecen.

² Por ejemplo ἀνοια, δύσνοια, εὐνοια, ὁμονοεῖν, παράνοια.

³ Sería el caso (además de los nuevos términos ya mencionados) de: διάνοια (y todas sus formas derivadas), ἐννοεῖν, ἐπινοεῖν, κατανοεῖν, νόημα, νόησις, προνοεῖσθαι, σύννοια, ὑπόνοια.

ateniense sigue haciendo un uso tanto 'ético' como 'cognoscitivo' de noûs, a pesar de encuadrarlo claramente en proximidad de diánoia o noésis, con lo cual predomina su inclusión en el ámbito gnoseológico, absoluta, además, en el caso de los 'usos técnicos'. Como muestra de ello, estaría el famoso pasaje del final del libro sexto de la *República*, donde noûs es "el intelecto" o "órgano mental capaz de inteligir", noésis el "estado resultante" o "intelección efectiva" y diánoia queda postergada al nivel inferior de concimiento por su carácter 'mediato' (diá-), junto a los derivados de lógos. Finalmente, resaltar que en su contraposición noûs/ánoia sigue la pauta marcada por Demóstenes y nos ejemplifica la elaboración de su terminología, compatible con cierta ambigüedad, al solaparse los campos 'ético' y 'cognoscitivo': porque en dicha oposición, nuestro término representa lo positivo (cierto matiz "ético" por tanto) frente a lo privativo o negativo de ánoia, tomando la expresión forma ocasional de "sensatez/insensatez", además de la obvia significación gnoseológica de "conocimiento/ignorancia"; tal superposición de sentidos llega al extremo al suponer en ocasiones tal oposición los de "razón/sin razón o locura", al 'contener' en sí ánoia al término μαρία, o sea, "locura", además de ματία o "ignorancia".¹

Se puede resumir la situación, para concluir este apartado, diciendo que el hecho mismo de que en Platón el número de los vocablos de esta familia léxica utilizados con cierta asiduidad se acerque al medio centenar, nos explica también la menor frecuencia relativa del empleo de noûs: ya que si se han 'creado' como ha hecho Platón los verbos y nombres de acción verbal precisos derivados de noeîn -y exactos, por tanto-, se explica el uso más 'técnico-filosófico'

¹ Cf. Brisson, Luc: "Du bon usage du dérèglement", pág. 223, *Divination et rationalité* (véase Bibliografía).

de noûs -salvo en locuciones ya señaladas-, y, a la vez, un menor empleo del mismo, puesto que un compuesto, sea suyo sea del verbo noeîn, tendrá mayor precisión semántica. El mejor apoyo de la tesis que acaba de ser presentada lo constituye el que en el último período de su producción introduce casi todas las palabras nuevas, precisamente cuando la que nos atañe adquiere plenamente su pleno sentido técnico en Platón.

3. CAMPOS SEMANTICOS EN QUE SE INTEGRA EL NOUS.

Veamos ahora las relaciones que nuestro término establece con otros en los distintos campos léxicos en los cuales se integra, para captar mejor su significado en la filosofía platónica.

La primera, por importancia, es la oposición aísthesis / noûs.¹ La más patente contribución del autor a la formación de la contraposición "sensación" / "razón" que queda planteada por vez primera en filosofía con esta claridad. En este campo de 'los grados o niveles de conocimiento' en Platón aparecen contraposiciones entre epistême, por una parte, y aísthesis, pístis (πίστις) y dóxa, por otra; y, por implicación de dichos opuestos -dada la correlación epistême/noûs-, hallamos a su vez noûs / dóxa (*Rep.* 511d4) y noûs / δόξα ἀληθής, (*Rep.* 506c8 ; *Timeo* 51d3 y ss.). Porque con harta

¹ Como en *Leyes* 961e4: "τὰς αἰσθήσεις τῷ κυβερνητικῷ νόῳ".

frecuencia noûs aparece en Platón en interrelación con epistême, sophía o ἀλήθεια (alétheia).¹ recalcándose su conexión con el conocer racional y sus frutos como opuestos al mundo sensible. También se alía a súnesis o logismós más cercanos a nuestro vocablo en cuanto 'operaciones mentales'.²

La segunda, por la dificultad de su análisis, es la parcial sinonimia entre nuestra palabra y phrónesis, claro está en sus usos 'no técnicos'.³ Podría decirse que en las citas de matiz más genérico (noûs como "razón o pensar en general") sí existe paralelismo semántico entre ambas, pero la frontera sémica subsiste y el carácter 'intencional' de nuestro término es una marca lexical que nunca ha poseído phrónesis, tampoco hay que olvidar que nuestro vocablo se usa en sentido 'no-técnico' cuando tiene dichas significaciones.⁴

Una tercera cuestión que, por contra, quedaba bien fijada en la oposición noûs/ánoia, es la dicotomía entre lo 'racional' y lo 'irracional', que también suponen pares de opuestos como dóxa/nóesis, dóxa/noûs, ánous /noûs, (ἄγνοια) áгноia /súnesis, áгноia/epistême, pístis /epistême. Con todos ellos queda clara esta importante aportación de Platón a una distinción radical entre lo cognoscitivo y lo propio de la sensación o de la ignorancia (según los casos); completándose la ya señalada aproximación entre el campo de la 'sensación u opinión' y el de la 'sinrazón o insensatez' en la filosofía platónica. Tal deducción se apoya en la tesis de Platón que incluye

¹ Noûs y sophía: *Eutidemo* 281b7, *Filebo* 30c6,c9; noûs y alétheia: *Rep.* 490b5, 517c4.

² *Rep.* 586d2; *Filebo* 19d4; *Timeo* 77b5.

³ *Eutidemo* 281b7, *Leyes* 687e9.

⁴ Llegando a ser definido en ellas como "ἐμμερῶν" derivado de phrén de tan claras resonancias morales (*Filebo* 23a1,64a4). Aparece también otras veces con adjetivos o nombres de carácter ético: ἀρετή, ἀγαθός, (*Fedón* 93b8), sophrosúne (*Fedro* 241a3) y ἀνδρεία (*Filebo* 55b4), entre otros.

μανία o "locura" en el ámbito de la ánoia ("insensatez e ignorancia") a la hora de explicar el estado mental propio de la creación artística.¹ Tal cosa convertiría esta oposición en una integrante de otra más clásica y conocida: 'racional'/'irracional', ya que la "sinrazón creadora" es la que arrebató su "raciocinio" al artista.

Abordaremos ahora el punto fundamental y al tiempo el más complejo: la relación entre noûs y psykhé. Para ello nos situamos en dos planos : a) el campo cognoscitivo, y b) la delimitación entre 'cuerpo/alma' en Platón.

Precisamente la segunda cuestión es la más clara, puesto que, a pesar de ciertas vacilaciones, es Platón el autor que termina de fijar la oposición 'cuerpo/alma' en el vocabulario griego como sóma/psykhé, y es quien impregna, además, dicha contraposición de los matices siguientes: "mortal/inmortal", "inanimado/animado", "muerte/vida", etc..., probablemente bajo influjo pitagórico. Sin embargo, incluso en un sistema tan coherente, las antiguas razones conceptuales para oponer sóma/noûs hacen que reviva tal oposición de forma ocasional; pudiendo concluirse que existe cierta sinonimia -también ocasional- entre psykhé y noûs.

Como consecuencia, no resulta extravagante que en el primer de dichos planos -en el campo cognoscitivo- noûs sustituya en ocasiones a psykhé para aludir al "centro rector" del hombre, aunque, sin duda, sean casos residuales frente a la masiva utilización de psykhé para tales fines, ya que es, en Platón precisamente, dónde este último término alcanza su valor filosófico clásico de "principio vital y

¹ Cf. Brisson, Luc: *I.c.*, pág. 228, *Divination et rationalité* (véase Bibliografía).

anímico", o sea, "centro psíquico humano".¹ En cambio, como "Principio ordenador del Universo", es citado con relativa frecuencia noûs, por influjo anaxagórico, aunque también lo sea psykhé o zôon.² De todas formas, podemos advertir que en este autor el noûs del hombre es su capacidad de "visión espiritual" -"ojo del alma" (*Rep* 508c y ss.)-, es parte central del conocimiento auténtico del hombre, de la "sabiduría" -sophía- y "ciencia" -epistème-, de modo que la psykhé que lo ejercita se halla ante la "verdad" -alétheia- y el Bien, la causa de todo (*Rep* 517c); no será extraño, por tanto, ver con tanta frecuencia a nuestro vocablo asociado a los mencionados términos gnoseológicos.³ No obstante, no hay que olvidar el indisoluble aspecto moral de todo ello: Platón no distingue terminológica ni conceptualmente un aspecto puramente 'cognoscitivo' desligado por completo del 'ético-práctico'; una vez más, en el Mundo Griego tal escisión es impensable, y el alma -psykhé- es sede de sentimientos e impulsos del carácter entremezclados con las facultades cognoscentes, y sus frutos, la sabiduría y la ciencia, tienen simultáneamente aspectos 'teóricos puros' y 'ético-políticos', como muestra plenamente el autor en su *Politeia*, como se sabe, título original de la *Repubblica*.⁴

En conclusión, podemos establecer que el término que nos ocupa se ve abocado en Platón, pese a vacilaciones ocasionales, a una clara función de facultad o capacidad anímica, con carácter 'especial' -"pura o divina"- pero ligada al destino de esa psykhé, ya que el noûs no puede

¹ Usos de noûs como "centro psíquico" pueden hallarse varios en un solo pasaje: *Leyes* 963a9.11.b1. Algunos de esos significados de psykhé serían: *Fedón* 64e5, *Rep.* 366c1, *Timeo* 30b5.

² Véase la utilización de los tres términos en *Sofista* 249a9.

³ Noûs-sophía: *Eutidemo* 281b7, *Filebo* 30c6, c9 (psykhé/noûs/sophía).

Noûs-epistème: *Fedro* 247d1, *Filebo* 59b7, *Timeo* 37c2, *Carta VII* 342c4.

Noûs-alétheia: *Rep.* 490b5, *Filebo* 63c3, 65d2, *Timeo* 51d6.

existir fuera de ella.¹ Como señalara Loenen ² noûs no puede pensarse como **separado** (como νοῦς χωριστός) de la psykhé a la cual pertenece; claro está que, en su condición de katharós (καθαρός) o "puro", se ubica en la parte inmortal del alma, siendo el aspecto intelectual de la misma, el "piloto del alma" (*Fedra* 247c7-8).³ Pero lo es en la medida en que se integra dentro de las capacidades cognoscitivas del alma platónica habitualmente, pero no necesariamente, en un grado de conocimiento superior al de la δόξα ἀληθής (*dóxa alethés*), y la diánoia (*Rep.* 511d3 y ss.). En cuanto función del alma inmortal, noûs sigue conectado con aspectos 'ético-prácticos', es decir, fundamentalmente, es asociado a phrónesis; y, como se ha dicho ya, sólo la pervivencia en el noûs platónico del sema (rasgo semántico distintivo) homérico 'intencional' distingue a ambas palabras en ciertos pasajes; de tal manera que, como parte de este alma platónica en quien se funden lo 'teórico' y lo 'práctico', el vocablo que nos interesa puede sufrir la nefasta influencia de los "malos sentimientos" (*Rep.* 519a1), en una ambigüedad que nos recuerda los lejanos textos de la épica homérica.

En quinto y último lugar, nos queda referirnos al Noûs Cósmico platónico. Sin entrar en la razón de ello (que puede hallarse en Loenen o Jäger ⁴), lo cierto es que Platón en sus postreras obras repite, a veces literalmente, las expresiones de Anaxágoras referidas a su concepción del Noûs.⁵ No siendo este estudio lugar adecuado para profundizar en dicha cuestión, tan sólo se propone la sencilla veces

¹ Como demuestran *Sofista* 249a6 y ss., *Filebo* 30c8 y *Timeo* 30b3.

² En el resumen en francés - "Le νοῦς dans le système de la Philosophie platonicienne" - de su tesis flamenca, pág. 277 (ver ref. en Bibliografía).

³ También Gerhard Jäger en su "*Nus*" in *Platons Dialogen*, nos señala este pasaje al indicarnos la situación del noûs platónico respecto a la psykhé en las págs. 97-98 de dicha obra.

⁴ Para Loenen, véase *l.c.*; para G. Jäger, *o.c.* págs. 121 y ss.

⁵ Como ejemplos estarían *Filebo* 28d8,e2 y *Leyes* 966e4.

veces literalmente, las expresiones de Anaxágoras referidas a su concepción del Noûs.¹ No siendo este estudio lugar adecuado para profundizar en dicha cuestión, tan sólo se propone la sencilla explicación de que el discípulo de Sócrates estaría con ello recalcando el aspecto 'técnico' de su empleo del término en dichas obras tardías; siendo la elección misma de nuestro término bastante lógica tanto por el influjo del pensamiento de Anaxágoras en los temas tratados en dichos diálogos, como por las implicaciones que, ya desde Homero, han acompañado a nuestro vocablo y de las que encontramos constantes ecos en los pasajes en los cuales Platón utiliza el mismo en sentido estrictamente filosófico-técnico.²

4. CONCLUSIONES.

Seguramente ha quedado aclarado ya que el término que nos ocupa es utilizado en Platón tanto en expresiones y locuciones 'fijas', en lo que venimos denominando 'empleo vulgar o no-técnico', como en su sentido propiamente filosófico, y 'técnico', por lo tanto. También habrá advertido el lector que es en el último período de su producción cuando Platón da un considerable salto adelante en este segundo uso de nuestra palabra, por todo ello, no resultará

¹ Como ejemplos estarían *Filebo* 28d8,e2 y *Leyes* 966e4.

² Algunos textos serían: a) respecto al noûs-katharós *Filebo* 58d6, *Cratilo* 396c2; b) en relación con numerosas expresiones anteriores relativas a la visión (como Parménides B4, Empédocles B17,21, o Sófocles *O.T.* 371) estaría *Leyes* 921a4; c) como noûs theíos *Timeo* 51e5 que nos recuerda numerosos pasajes, entre ellos el Scholio a las *Troyanas* 886 de Eurípides, o el B112 de Demócrito.

sorprendente que se aporten citas correspondientes mayoritariamente a esta época en estas conclusiones finales sobre Platón.

El tema se atenderá a la utilización 'técnica' o propiamente filosófica del término en el autor ático; y se estructurará en dos puntos diferenciados: 1) noûs como función del alma humana, y 2) Noûs como Inteligencia rectora, macrocósmica, contrapuesta al noûs anterior, propio del microcosmos.

4.1. NOUS 'CAPACIDAD ANIMICA HUMANA'.

En primer lugar, serán consideradas las influencias que pueden haber determinado un empleo 'técnico' de esta palabra como la más alta función o facultad psíquica, con preferencia sobre cualquier otro uso de la misma:

a) La sinonimización parcial entre noûs y psykhé para oponerlas a sóma, entre otros, en su admirado Epicarmo.

b) Los calificativos que, desde época homérica, venían considerando noûs como una cualidad suprema del hombre: καθαρός (katharós), θεῖος (theíos), λεπτός.

c) La progresiva utilización por parte de los filósofos presocráticos de nuestro término para designar un momento en el proceso cognoscitivo. Dentro de este contexto se hallaría, además, su cada vez más metafórica relación con la **visión**, hasta constituirse en una "capacidad de ver con la razón". En esta dirección son claros

precedentes suyos Parménides y Empédocles,¹ filósofos-poetas tan cercanos a Platón por su mentalidad lírica. Inspiraron así, los citados, por parte platónica, no sólo la repetición de metáforas "visuales" ya conocidas, sino también sus símiles referentes al noûs y "la luz o la visión del alma" (*Rep.* 508c y ss.).

d) El factor quizá decisivo para la consagración del noûs platónico como una capacidad ubicada en el alma y dependiente, por consiguiente, de ésta: su carácter no locativo, es decir, el hecho de que ya desde Homero no fuera un *Iocus* donde se producía la 'acción anímica'.

En consecuencia, se podrían relacionar estos factores para comprender la integración del noûs platónico en un alma inmortal (*psykhé*):

a) como su cualidad más elevada por sus especiales características de "pureza".²

b) como una capacidad 'donada' por los dioses, y como patrimonio de seres humanos privilegiados,³ es decir, en la gnoseología platónica 'clásica' el noûs sería el último escalón en la conquista del conocimiento supremo, el de las Ideas mismas.⁴

¹ Ver citas de ambos consignadas en el INDICE DE CITAS, 1ª parte.

² Como en el pasaje del *Cratilo* en que se define el término Zeus: "ἀλλὰ τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκέραιον τοῦ νοῦ." [*Cratilo* 396b7].

³ Ejemplo de lo cual es el pasaje de *Timeo* en que se distingue "opinión verdadera" (*dóxa alethés*) del noûs, distinción basada en que la primera la comparten todos los hombres y la segunda, por contra, los dioses y algunos elegidos: "καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι." [*Timeo* 51e6].

⁴ El texto más conocido es el de la *República* 511d4, en que se distinguen *diánoia* y noûs, situando a éste por encima de aquella en cuanto nivel del conocer: "ἀλλ' οὐ νοῦν, ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὔσαν."

c) como "ojo del alma", con repetidas y bellas metáforas, que retomará Aristóteles.¹

d) como capacidad que requiere para subsistir un *locus* concreto, ya que ella no lo posee y no sobrevive sin él, y que en Platón será preferentemente psykhé.²

Naturalmente, la anterior definición del sentido 'técnico' de nuestra palabra -en esta primera vertiente, puramente humana- es una simplificación peligrosa, por más que se base en textos del propio autor, y el noûs como «parte funcional del alma -"intelecto o inteligencia intuitiva"-, capaz de inteligir las ideas mismas, de ser la cualidad más alta del alma y por tanto de subsistir en su aspecto inmortal», si así puede resumirse todo lo del párrafo anterior, sería una imagen estereotipada de la real pluralidad sémica del término en Platón, inclusive cuando alude tan sólo al noûs humano.

En realidad, la relación de nuestro vocablo con otras capacidades cognoscitivas y anímicas dista de ser tan lineal como ha dejado entrever lo anteriormente expuesto. Sin embargo, se puede intentar una pequeña aclaración de tales relaciones, siempre a la luz de textos de los períodos finales del autor y por tanto, de su posición más evolucionada, de modo que se puede afirmar que:

1. Ya en *Fedra*³ queda delimitado noûs en la parte racional del alma, frente a los aspectos irracionales.

2. La diánoia se utiliza -como se ha señalado- como término

¹ No únicamente en el trillado pasaje de la *República* 508a-509a, sino en su obra más tardía también: como muestra este texto metafórico de su *Carta VII*: "ἐξέλεον γε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς," [*Carta VII* 344b9].

² En estos términos se expresa el siguiente texto: "νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ." [*Timeo* 30b3.]

³ "νοῦν καὶ σωφροσύνην ἀντ' ἔρωτος καὶ μανίας," [*Fedra* 241a3].

neutro para aludir al "pensamiento o razón" o bien como término marcado para referirse al "pensamiento discursivo o razonamiento lógico" frente a noûs y epistême que señalan las capacidades más altas de la mente humana (y aun las de un dios).¹

3. El noûs es quien dirige el alma de forma inequívoca.²

4. Del mismo modo, "ordena" y "dirige" las sensaciones sensoriales.³

5. Las leyes humanas vienen fijadas por las divinas y éstas por el noûs que "es su guía".⁴ Y no debe ser "súbdito o esclavo de nadie".⁵

6. Su función como 'facultad de inteligir los principios' la liga una y otra vez a la "ciencia o saber más altos", al "conocimiento de esos principios", a la epistême.⁶ Aunque sea para parecerle al autor más importante y superior a esta última (epistême)⁷.

¹ Es el caso de esta cita: "Ἄτ' οὖν θεοῦ διάνοια, νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη," [*Fedro* 247d1].

² Aquí encaja el famoso texto de *Fedro* en el cual se llama al noûs "piloto del alma", único en alcanzar "la realidad misma, lo intangible" que es patrimonio de la epistême: "Ἡ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον." [*Fedro* 247c].

³ «¿No son acaso en una nave el piloto y con él los marineros los que, combinando los sentidos con la mente directora, no sólo se salvan a sí mismos, sino también la nave y todo lo de ella?» *Las Leyes*, v. II, pág. 259: "ἄρ' οὐκ ἐν νηὶ κυβερνήτης ἅμα καὶ ναῦται τὰς αἰσθήσεις τῷ κυβερνητικῷ νῶ συγκερασάμενοι σῶζουσιν αὐτούς τε καὶ τὰ περὶ τὴν ναῦν;" [*Leyes* 961e4]. Como se ve, se trata de una hermosa alegoría.

⁴ «...ya que de estas mismas (prescripciones o leyes), las humanas miran (blépein) a las divinas y las divinas todas a la razón (noûs), que es su guía.», *Leyes*, Vol I, pág. 11. En el texto original: "τούτων δὲ τὰ μὲν ἀνθρώπινα εἰς τὰ θεῖα, τὰ δὲ θεῖα εἰς τὸν ἡγεμόνα νοῦν σύμπαντα βλέπειν", *Leyes*, 631d4-5.

⁵ Esta cita hace referencia al paralelismo o símil entre nómos - noûs tan caro a Platón: «...porque no hay ley (nómos) ni ordenación alguna superior al conocimiento (epistême), ni es lícito que la inteligencia (noûs) sea súbdita o esclava de nadie», en versión original:

"ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων, οὐδὲ θέμις ἐστὶν νοῦν οὐδενὸς ὑπῆκοον οὐδὲ δοῦλον..." [*Leyes* 875c7-c9].

⁶ Como ya se ha visto en el arranque del texto anterior, *Leyes* 875c7.

⁷ Perteneciente junto al νοῦς ἀληθής (noûs alethés) al cuarto elemento, al **conocimiento** de la cosa, mientras solamente el noûs alcanza (o al menos se aproxima,

4.2. EL NOÛS COSMICO.

Es tema aún más complejo y discutido que el anterior. La polémica parece centrarse, en este caso, en temas 'teológicos': 'inmanencia/trascendencia' divinas, naturaleza y función del dios o los dioses de Platón, etc...¹. Escapa a nuestro objetivo entrar en dichas discusiones, sólo nos concierne reseñar brevemente el papel de Noûs en el 'Orden del Mundo' platónico.

El punto exacto que ocupa el mismo en la cosmología platónica nos lo dan diversas coordenadas:

1. La influencia de los autores anteriores ya reseñada, especialmente en este caso, de Anaxágoras; elemento que por sí sólo no basta, ya que en los dos primeros períodos de su obra no utiliza el autor noûs en este sentido "cósmico".

2. El elemento, que parece determinante, y es la nueva configuración del campo léxico de la 'vida' en el período posterior de su producción (a los dos mentados más arriba): puesto que al reorganizarse dicho campo y asumirse que la psykhé es la **vida** misma

porque se le "asemeja") a la **realidad misma**; así se formula en este controvertido pasaje de la *Carta VII*: "τούτων δὲ ἐγγύτατα μὲν συγγενεῖα καὶ ὁμοίητι τοῦ πέμπτου νοῦς πεπλησίαικε, τὰλλα δὲ πλέον ἀπέχει." [*Carta VII* 342d3]. Sobre la discusión en torno al significado del pasaje, véase J. Souilhé, introducción a su edición y traducción francesa de las *Cartas* para Les Belles Lettres, pág. XLVIII y ss., en la misma línea que la de los editores españoles (v. Bibliogr.) y que ha sido adoptada más arriba al ubicar el texto citado; una opinión muy divergente es la de Jäger, *o.c.*, pág. 153 y ss. que lo reinterpreta y cree probar que el noûs queda subordinado a la epistémē. La opinión de la autora de este trabajo es que quién queda ligado a ella -a su mismo nivel- es ese noûs alethēs que tanto recuerda la dóxa alethēs de otras obras anteriores, y es sabido que estos 'guiños' lingüísticos no suelen ser casuales en Platón: se trataría según esta interpretación de un "entendimiento" a caballo entre la "opinión recta" y la "intuición pura" (noûs) que 'aprehende' la realidad misma de la cosa.

¹ Loenen, *l.c.*, pág. 279 y ss.; A. Diès, *Autour de Platón*, véase el capítulo "Le Dieu de Platón" (ver Bibliogr.).

y quedar fusionados los campos sémicos de lo 'psíquico'-'ánimico', por un lado, y de la 'vida', por otro, en uno solo en Platón, la nueva psykhé- "vida" es el principio animador del Universo; sólo en las obras postreras acabara de extraer el filósofo todas las consecuencias de dicho profundo cambio sémico.

3. Al ser ese 'principio vital' la psykhé "animadora" y "viviente", el Noûs Cósmico de tipo semejante al anaxagóreo tiene ya sentido en Platón: el vocablo en Anaxágoras significaba un principio motor sobre todo, pero también, forzando un poco la lectura cabía ver uno 'teleológico'. Platón encuentra, además, como su antecesor, en noûs el viejo rasgo **intencional**, capaz de dar una finalidad al Cosmos¹, no únicamente un "aliento vital" como puede darle esa psykhé tan en su papel tradicional de "alma vital", de puro "aliento", "inmortal", eso sí.

4. Es, por tanto, lógica la consideración de este Noûs como:

a) el Bien mismo, ya que es "divino", ² es decir, inmortal, perfecto...; no como el noûs a escala humana en el cual se halla imperfección.

b) el tercer elemento fundamental de la totalidad del Ser -del Universo como un Todo ordenado-, junto con psykhé y zoé (ζωή).³

c) el principio causal del movimiento orientado a un fin -del 'sentido' o 'inteligencia'- en el Cosmos; lo cual le permite asumir el doble papel a nivel microcósmico (noûs o "inteligencia intuitiva" del individuo) y macrocósmico (Noûs 'divino').

d) todo ello sin olvidar su integración en el género de la Psykhé

¹ "Τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι καὶ τῆς ὅψεως τοῦ κόσμου..." [*Filebo* 28e2].

² "...ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν," [*Filebo* 22c6].

³ [El "Ser Universal tendrá"]: "...νοῦν μὲν καὶ ζῶν καὶ ψυχὴν," [*Sofista* 249a9].

cósmica o Alma del Mundo que es su **sede** : el Noûs del autor ático se distingue, precisamente, en esto del anaxagóreo de manera radical, en que no es independiente, o sea "separable" (χωριστέον).

e) para concluir, queda el mismo integrado en el binomio Noûs/Anágke en su *Timea*¹ ; con el papel ya señalado en c) para nuestro término, o sea, de principio **causal-intencional** que dota de sentido, forma o significado al Universo entero, haciéndose así posible el acceso al verdadero conocimiento (epistémē) del Orden Cósmico, de su equivalente a escala menor (noûs individual), con todo ello, no es extraño que Platón recuerde en sus *Leyes* la asociación, que ya estableciera Heráclito, entre "Ley cósmica" -Noûs- y "ley humana"-nómos-.²

¹ "Μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη." [*Timeo* 47e6].

² En el ya citado texto de *Leyes* 631d4-5, (también en *Leyes* 875c7).

TABLA DE TIPOS DE NOUS EN PLATON

OBRA	1a	1b	1c	2a	2b	3a	3b	3c	4a	4b	4c	5a	5b	TOTAL
PRIMER PERIODO														
APOLOGIA DE S.								1		1		1		3
ION						3						4		7
CRITON							1		1	1		2		5
PROTAGORAS	2						1			2		1		6
LAQUES							1					2		3
LYSIS						1				1		4		6
CARMIDES												2	1	3
EUTIFRON										1	1	2		4
SEGUNDO PERIODO														
GORGIAS						2	6	1				1		10
MENON	1					5	1					2	1	9
EUTIDEMO							1			4		4		9
HIPIAS MENOR												1		1
CRATILO	3		3		1		3				1			11
HIPIAS MAYOR												1		1
MENEXENO						1					1	1		3
TERCER PERIODO														
BANQUETE					1		3	1		3	1	5	1	15
FEDON	6		2		2		2	1		1				14
REPUBLICA				3	8	6	9			4	4	6		40
FEDRO	1		1	1	2		5					1		11

TABLA DE TIPOS DE NOUS EN PLATON

[illegible]

CAP. V. CONCLUSIONES.

Tras esta descripción pormenorizada de las distintas acepciones del vocablo en los diferentes autores y contextos, es más preciso aún analizar en profundidad el encuadre léxico de *noûs* en una síntesis doblemente esclarecedora, puesto que resume lo hallado anteriormente y, además, nos proporciona datos y enfoques novedosos al tomar en cuenta tanto el aspecto morfosintáctico en sus puntos principales como el semántico en toda su extensión. Precisamente comenzamos este compendio por el análisis del segundo tipo, ya que es el prioritario para nosotros.

1. ANALISIS SEMANTICO

Se ha optado por enfocar este apartado yendo de 'mayor a menor', es decir, de dirimir en su inicio las clases léxicas en las cuales se integra *noûs* para concretar sucesivamente los campos conceptuales a que pertenece y, finalmente, los campos léxicos en los que se halle en oposición con otros términos.

1.1. CLASES LEXICAS. CAMPOS CONCEPTUALES.

Observaciones previas.

Al arrancar en Homero este estudio, con el inicio de la propia cultura griega tradicional, no es sorprendente el abismo conceptual y léxico que nos separa del idioma griego arcaico. Y este hecho nos ofrece un primer momento de reflexión, puesto que es forzoso no olvidar que nuestra visión actual de la situación léxica que nos ocupa es doblemente anacrónica: primero, con respecto a la mentalidad homérica misma, pero también con la aristotélica posterior a ella en al menos medio milenio. El peor obstáculo para comprender dicho lenguaje es lo fácil que resulta hablar de 'casillas vacías' en el léxico homérico cuando los elaborados esquemas conceptuales que usamos son fruto de ventisiete siglos de esfuerzos filosóficos, que nos sitúan en otra galaxia respecto a la lengua homérica y a años luz en relación a Aristóteles. Curiosamente, muchos autores han indicado ya nuestro distanciamiento de la Grecia Arcaica en lo que va de siglo, pero resulta, al parecer, mucho más difícil admitir que el mundo conceptual y filosófico de Platón y de Aristóteles está radicalmente alejado del nuestro. Tales prejuicios -cuya raíz sería tanto el Medievo como el Renacimiento- han de pasar forzosamente a ocupar un lugar entre los errores históricos de interpretación, por muy fértiles que hayan sido tanto para la filosofía medieval como para la moderna.

Extrayendo las primeras consecuencias de lo dicho, se podría resumir la posición de la época arcaica afirmando que resulta vano buscar en su lenguaje clases y campos conceptuales enteros, por muy importantes que se hayan tornado posteriormente. Tampoco,

consecuentemente, se vislumbra el menor rastro de oposiciones lexemáticas obvias para cualquier mente occidental actual mínimamente cultivada, ya que dichas oposiciones léxicas han pasado hace tiempo del léxico filosófico al lenguaje ordinario en la mayoría de las lenguas europeas.

Y, aunque parezca irreal, el principal obstáculo para un acercamiento serio al análisis semántico del griego más arcaico es precisamente el indicado en los dos párrafos anteriores: nuestra manipulación de datos antiguos con esquemas mentales preconcebidos que nos llevan insensiblemente, inconscientemente, a conclusiones gratuitas o erróneas.

CLASES Y CONCEPTOS LEXICOS DE HOMERO A PLATON.

Hechas todas estas precisiones, es el momento de acercarnos ya al sistema léxico homérico, el cual es extremadamente complejo precisamente por su indefinición conceptual, desde nuestro punto de vista claro está. Con ello, nos encontramos inmersos en el clima magistralmente descrito por Bruno Snell:¹ un 'desorganizado' mundo 'ánimico-corpóreo' en el cual se habla, indistintamente, de funciones orgánicas (u órganos del cuerpo) y de las del pensamiento humano - para describir la acción- , entremezclándose todo entre sí.

¹ *Las fuentes del pensamiento europeo*, versión castellana de su conocida obra (ver Bibliografía).

¿Qué posición ocupa el nóos en un sistema tan extraño al nuestro?

Las únicas referencias parecen ser, en primer lugar, las clases léxicas presentes entonces y que nos interesen: 'ser vivo'/'ser no-vivo', 'ser mortal'/'ser inmortal', 'ser humano'/'ser no-humano'. Entre las cuales las dos primeras -'ser vivo'/'ser no-vivo'- se configuran como clases determinantes de todo el sistema léxico: con lo cual nuestro término quedaría incluido de forma genérica en la clase 'ser vivo' y de forma más específica en 'ser vivo'+ 'mortal'+ 'humano' unas veces, y 'ser vivo'+ 'no-mortal'+ 'no-humano' otras, según contexto. Esta doble pertenencia a clases léxicas contrapuestas caracteriza a noûs desde sus inicios, permitiéndonos comprender sus rasgos distintivos con respecto a otras designaciones de funciones o aptitudes descritas en el hombre. El que resulte extremadamente fácil la 'contaminación' sémica del tipo de nóos propiamente '**humano**' con alguno o varios de los rasgos del nóos 'no-humano' y 'no-mortal' que hemos venido denominando nóos '**divino**', es sin duda, una primera y sencilla explicación del empleo repetido de nuestro término en algunos autores, sobre todo filosóficos, para aludir a una cualidad **sobrehumana** en el hombre.

El segundo indicio respecto a la posición de nuestra palabra a examen en el sistema griego inicial nos lo proporciona una carencia más que un rasgo positivo: la ilocalización orgánica del nóos. En concreto, le falta un *locus* prefijado del que no carecen, por contra, los restantes términos del campo conceptual de 'los estados anímicos del hombre/del dios', por muy variables o vagas que sean en ocasiones tales localizaciones.

Y es, precisamente, este tema del *locus* de los estados 'anímicos' en Homero el que nos enseña el camino a seguir para descubrir los

fallos estructurales del sistema -desde nuestra perspectiva- en cuanto a clases léxicas. Se trata de dos cuestiones solidarias una de otra: a) la configuración de dos clases léxicas -'corpóreo' /'incorpóreo'- ; b) los clasemas gramaticales 'órgano', 'función' y 'actividad resultante'. La inexistencia en el lenguaje homérico y arcaico de estas clases y estos clasemas lo aleja irremisiblemente de nuestra comprensión y de nuestro propio sistema léxico deudor de la construcción de tales estructuras durante la época clásica y postclásica. Concretamente, la falta de todas esas distinciones de clase, semánticas y gramaticales, implica la ausencia en estos períodos preclásicos de campos léxicos enteros: 'materia'/'espíritu', 'físico'/'psíquico', 'materia'/'forma', etc... Estas 'ausencias' o carencias lingüísticas no lo eran para los hablantes homéricos ni arcaicos en general, aunque a fines de la época arcaica y en el ámbito de la Filosofía podemos intuir ya varios intentos de reordenar el léxico en el sentido de incluir tales juegos de diferencias en base a las armas usuales: usos metafóricos, polarizaciones y neutralizaciones. En el siglo quinto, por contra, aun sin abandonar dichos recursos, se prefiere el empleo de expresiones prefijadas y locuciones, amén de un espectacular aumento de la especialización del léxico en base a nuevos términos derivados de las familias terminológicas implicadas. Esta última circunstancia nos deja ver que el sistema léxico sufre una profunda transformación, ya que no bastan los tres recursos iniciales para reorganizarlo en un nivel de abstracción y complejidad mucho mayor. No debemos, sin embargo, imaginar este proceso como algo lineal y sin 'retrocesos' respecto a la configuración final del sistema, no es un 'proceso teledirigido' y cada autor o tendencia, literaria o filosófica, interviene en él inconscientemente y para sus propios fines. Aun así, advertimos una mayor preocupación en los filósofos por las 'lagunas' que les impiden precisar sus cosmovisiones, algo

lógico, pues en ellos prima la búsqueda de la verdad a la de la belleza expresiva propia de poetas y literatos; es en los filósofos donde hallamos, por consiguiente, los primeros esbozos de vocabulario técnico en estos temas. Podría resumirse el punto en el cual se hallaría la lengua a fines del período arcaico, diciendo que todos los intentos de reestructuración léxica 'fracasan', a causa de las dos 'carencias' mencionadas en la lengua homérica. Y, pese a los pequeños avances, por los medios citados ya, no se consolidan hasta la configuración de las clases gramaticales o funcionales -'órgano'/ 'facultad'/ 'actividad-resultado'- coetáneas de las clases léxicas integradas por conceptos claros de ESPACIO, MATERIA, INMATERIAL, etc.; consolidación penosa desarrollada a todo lo largo de los siglos V y IV a. C., y que no se produce acompasadamente en los distintos grupos de autores estudiados, como ya se ha podido ver. Sin embargo, puede generalizarse afirmando que las clases conceptuales se organizan de forma reconocible algo antes, y buena muestra de ello es la obra de vejez de Platón; mientras que sólo en Aristóteles encontramos una estructura gramatical cercana a la descrita, de forma casi habitual.

Resta advertir al lector que el cambio léxico no supone una mera introducción de clasemas y clases nuevas en el primitivo sistema lingüístico: consiste, por contra, en rehacer completamente las parcelas léxicas afectadas, de ahí lo lento de dicha transformación. Por ejemplo, las pocas clases iniciales de tiempos homéricos que vimos con anterioridad, sufren fuertes cambios al desintegrarse el primitivo sistema. De tal modo que 'ser vivo'/ 'ser no-vivo' -la 'clase dominante' ya en tiempos homéricos- se altera a causa de entrar en juego las nuevas clases 'materia'/ 'inmaterial' concreción de los clasemas genéricos ESPACIAL/ 'INESPACIAL': dicha alteración consiste

en la redefinición de dichas clases léxicas como 'animado'/'inanimado' cambio fútil sólo en apariencia, ya que implica una concepción del 'alma' y de 'lo viviente' globalmente considerado inexistente hasta el siglo V a.C. En precisar esta nueva dicotomía léxica dominante del sistema se van los mejores esfuerzos de autores como Dógenes -o Heráclito y Anaxágoras en menor medida-, pero no es menos central en Platón y aún obliga a Aristóteles a dedicarle su *De Anima*

1.2. CAMPOS LEXICOS

Es el nivel más concreto del sistema lingüístico acercándonos así al 'detalle' de la evolución semántica de nuestro término.

Epoca Homérica.

Bajo esta denominación se engloban de forma convencional todos los textos anteriores a la época arcaica.

Se caracteriza comúnmente este momento inicial por la "confusión", como quedó indicado en el apartado anterior. Ahora nos preocupan las oposiciones léxicas concretas en las cuales interviene nóos en este período, y para ello es inevitable analizarlas en las dos clases léxicas opuestas en las que aparece ('no-humano' / 'humano') y en cada uno de los campos léxicos de esta última en que se nos presenta.

A. El nóos 'divino'.

Lo primero es precisar por qué se le denomina de este modo: no sólo porque no es 'humano', sino porque es positivamente 'sobrehumano'; ya que no se afirma nunca antes del siglo IV a. C. -y en un texto de dudosa autenticidad, además- que pueda darse en animales. Así se dice en este momento histórico de semidioses o -sobre todo- de dioses como característica 'suprema' de su ánimo capaz de "prever el futuro" y/o "alcanzar una 'cosmovisión'" (esto último especialmente en Zeus); en suma, se trata del "designio", de la "clarividencia" o la "previdencia" divinas.

Ya se vió en la detallada exposición de los textos que, incluso en este nivel 'divino', el nóos puede ser cegado por las emociones y perder su pureza con lo cual gerra su poseedor: porque él ha de estar por encima de las restantes cualidades 'anímicas' y desvinculado de ellas, ante todo de las emocionales, si no se quiere perder su capacidad de "proyección futura".

Con estos pocos rasgos están diseñadas, sin embargo, las líneas maestras del nóos 'divino' a lo largo de todo el período histórico que nos ocupa en este primer capítulo.

B. El nóos 'humano'.

Su estudio es más complejo porque entra en diversos campos léxicos según sus acepciones: es la "sagacidad", "razón", la "mente", el "ánimo", el "espíritu", el "carácter", la "perspicacia", la "sensatez", la "previsión", etc... Aquí las ordenaremos aproximadamente según

quedaron al final del período estudiado, en Platón; naturalmente, si el campo no aparece ni siquiera esbozado en la época homérica, se prescinde de él.

El primero de ellos es, cómo no, la oposición 'alma'/'cuerpo' de capital importancia para la filosofía platónica.

1. 'ALMA' / 'CUERPO'.

Existe un primer intento, ya en Homero, de englobar en un término genérico a otros que afectan a lo 'anímico': thymós // phrén / nóos. 'Fracasa' porque no abarca a todos los términos implicados ni mucho menos, y por la carencia de clasemas definidos para 'órgano', 'facultad o función' y 'actividad o producto', que vuelve imposible la discriminación efectiva, entre todas las palabras implicadas, de su posición exacta en este campo.

2. DIVISIONES DEL ALMA : 'IRRACIONAL' / 'RACIONAL'.

Realmente, esta oposición sufre la carencia, hasta fines del siglo V a. C., de las dos clases opuestas 'animal'/'humano', ya que está ligada a dichas clases léxicas su consolidación, porque sin una distinción tajante entre hombres y animales no se puede precisar qué es lo 'propio' del hombre en sus aspectos anímicos: la razón humana; que le distingue del resto de los animales según los autores clásicos. Solamente con la elaboración de dicha diferencia podrá hablarse de 'irrational-animal' y 'rational-humano' binomios de gran trascendencia en los siglos V y IV a. c. En esta época homérica, únicamente Hesíodo inicia la vía de esta oposición, pero dentro de la

categoría 'humano' aislada, con su thymós emocional-'irracional' *versus* su nóos no-emocional,'racional' sobre todo comparado con el fuerte matiz "emotivo" que tiene en los restantes autores de este tiempo.

3. DIVISIONES DEL ALMA: 'TEORICA' / 'PRACTICA'.

Esta cuestión está ligada a su vez a la de la moral; porque no ofrece duda que escindir lo 'teórico' de lo 'práctico' supone haber estructurado ya el 'alma' como capaz de dos funciones contrapuestas, una, puramente 'teórica' y, otra, de orden 'práctico'. Por supuesto, tal idea del alma humana se adquirió penosamente a través de los siglos. En Homero y sus sucesores el campo de la conducta afecta a casi todos los términos de estados 'ánimicos' y desde luego a nóos que se emplea como sinónimo de phrén con cierta frecuencia ya desde Homero, e incluso de éthos o trópos significando "carácter" o "modo de ser", a partir de Hesíodo para quien el aspecto moral es central en su obra épica.

Epoca Arcaica.

A. El nóos 'divino'.

Con Semónides y Píndaro asistimos a una reafirmación del carácter 'supremo' de este tipo de nóos atribuido a Zeus como capacidad de "prever el futuro". En parecida dirección estaría el uso de la palabra en Jenófanes, dotado, además, del matiz de 'omnipotencia' -su faceta de "fuerza divina"- . Luego, salvo este nuevo

añadido, este tipo de nóos no varía de contenido semántico en todo este período.

B. El nóos 'humano'.

1. ESCISION 'ALMA' / 'CUERPO'.

En este momento histórico existe un empleo neutralizado de varios términos (psykhé, phrén, thymós, nóos) tendente a cubrir lo que ya se percibe como un vacío léxico: la denominación genérica de lo 'anímico' -también la de lo corpóreo, por cierto-. De hecho, son varios los autores que optan por utilizar a nóos, en vez de a psykhé, con tales fines: Teognis y Epicarmo con su oposición sóma/nóos ; Píndaro con su phúsis/nóos, o Jenófanes con su démas/nóema. Sin embargo, ya a comienzos del siguiente período la vacilación entre psykhé y nóos existente en este momento se inclina claramente a favor de la primera; una posible explicación radica en el influjo pitagórico, otra, más demostrable, en la utilización que hace de psykhé Heráclito, que favorece a ésta como denominación de lo 'espiritual' e 'indestructible' que anida en el cuerpo humano.

2. DIVISIONES DEL 'ALMA': 'RACIONAL' / 'IRRACIONAL'.

En general no hay avances en este campo respecto al vocabulario homérico, excepto en los últimos autores de esta época, Píndaro y Epicarmo, quienes desplazan thymós -como lo hiciera Hesíodo- a su parcela habitual en el período siguiente: como factor "pasional" e "irracional". Incluso, en Epicarmo se establece con la mayor claridad

la oposición thymós/nóos, con lo cual nuestro vocablo inicia definitivamente su camino como 'señal de identidad' del aspecto 'racional' del hombre. Aspecto que está conectado con una clara delimitación del 'animal' (como 'distinto' de lo 'humano') que, por cierto, aún brilla por su ausencia, explicándose así lo poco que evoluciona este campo léxico hasta la época clásica.

3. DIVISIONES DEL 'ALMA': 'TEORICO' / 'PRACTICO'.

La propia indefinición existente para la designación del 'alma' repercute negativamente en esta 'división' de la misma -como lo hace en la anterior-; es imposible escindir los campos de lo 'teórico' y lo 'práctico', el ámbito de nóos y el de phrén, si ambos se neutralizan ocasionalmente para designar el 'alma' en su conjunto. De ahí que se mantenga la sinonimia parcial entre ambos durante este tiempo histórico; ya que, al igual que en tiempos homéricos, nóos tiene un fuerte aspecto moral que permitió combinaciones como nóos+phroneîn o phrén+noeîn. No obstante, algo se avanzó en la delimitación que nos ocupa ahora, precisamente con el autor que tiene resuelta su designación para el "alma" (=psykhé): Heráclito distingue -en ocasiones, bien es verdad- un nóos 'teórico' de un phrén puramente 'práctico'.

4. DIVISIONES DEL 'ALMA RACIONAL': 'SENSACION' / 'PENSAMIENTO'.

Puede verse ya en este título que esta oposición léxica depende de las anteriores, como aún no están establecidas, los avances en este campo son pobres. Sólo merecen señalarse, la oposición gradual que

establece Jenófanes entre "ver/escuchar/pensar", y otra similar en Epicarmo aunque más 'evolucionada', ya que en él nóos equivaldría a "percepción conjunta" o "comprensión de lo percibido". Mas, como se señaló al referirse a Parménides, es el autor de Elea quien logra mayor progreso en la diferenciación de ambos campos léxicos al utilizar diferente vocabulario para referirse a ellos. Lo curioso es que eligió para el campo de lo opinable y sensible a phrén y su familia léxica (a quienes asimila el "nóos descarriado") en la Vía de las Opiniones, mientras en la Vía de la Verdad tenemos a nóos y su familia solidarios de verbos como krínein y légein.

Epoca Clásica.

Se anunció al hablar de clases léxicas y campos conceptuales que solamente a finales del siglo V y comienzos del IV a. C. se percibe de forma palpable el avance en la estructuración de los campos del mundo 'psíquico humano' en la lengua ática culta y, sobre todo, en la más técnica, propia de la Filosofía. Ello no obsta para que no alcancen su desarrollo algunas de estas zonas del léxico hasta el último Platón, ni que carezcan de consolidación y no acaben de encajarse unas con otras hasta el propio Aristóteles, como se demostrará más adelante.

A. El noûs 'divino'.

La tradicional acepción del noûs 'divino' mantiene los rasgos habituales, según un contexto también arcaizante, al ser aplicada ahora también a aspectos 'inmortales' de la realidad -'divinos', por tanto- igual que anteriormente lo fuera a los seres sobrehumanos. Sin darnos apenas cuenta, estamos enfocando un tema primordial: este

noûs se transforma paulatinamente en manos de los últimos filósofos anteriores a Platón en el término perfecto para designar una serie de rasgos de la Phûsis, Divina y Eterna, amén de Inteligente; en lugar de aludir, como hasta ahora, a supremas facultades de los dioses. De tal manera que un matiz 'conservador' en las formas de expresión - tomadas principalmente de los *Himnos Homéricos* - se torna una poderosa idea innovadora que permite a los filósofos del período construir sus nuevas cosmologías. Estamos refiriéndonos, obviamente, a Anaxágoras, pero también a otros autores que, o bien utilizan para lograr los mismos resultados una palabra derivada de noûs -el caso de Diógenes y su nóesis- o bien, aun utilizando nuestro término en este mismo sentido, le otorgan un lugar secundario en su estructura conceptual: es el caso de Jenófote y de toda la corriente 'médica' del pensamiento de la época, como Alcmeón.

Ha de reseñarse también que la asociación implícita en épocas anteriores entre el noûs 'divino' y el 'humano' queda ahora explicitada por los autores mencionados en el párrafo anterior -especialmente, Anaxágoras y Diógenes-. Esta interrelación, que explicará la atribución al noûs propio del hombre de funciones cada vez más elevadas en el psiquismo humano, se concreta ahora en una visión casi unificada del Noûs 'Cósmico' y del noûs 'individual' en Anaxágoras que nos sitúa ante un dualismo entre 'microcosmos' y 'macrocosmos' semejante al platónico, eso sí con las naturales limitaciones en un autor que no maneja aún las complejas y dialécticas estructuras gnoseológicas propias del platonismo.

B. El noûs 'humano'.

1. DISTINCION 'ALMA'/'CUERPO'.

Respecto a ella existen tres tendencias en la época clásica : a) la encaminada a denotar tal oposición con los términos consagrados por Platón -psykhé/sóma- ; b) la que suple uno o ambos de dichos vocablos de la oposición en cuestión por otros equivalentes, o sea, manteniendo el carácter de archilexemas de ambos respecto a sus órganos ('cuerpo'), facultades ('alma'), funciones corporales o anímicas, etc...; y c) la postura de quienes ni siquiera pretenden introducir en el sistema dicha oposición conceptual ni, por consiguiente, pretenden convertir a esos significados en géneros para englobar en ellos otros más específicos.

No debe interpretarse esta última postura como un 'retroceso' a tiempos anteriores, los autores implicados desean 'otra' organización distinta del léxico de su momento histórico que la que resultó 'vencedora' en esta confrontación: la platónica. En esta vía 'original', aunque frustrada finalmente, estarían dos filósofos fundamentales de este período: Anaxágoras y Diógenes.

En el grupo b) englobamos a aquellos autores que prefieren siempre o en ocasiones otras palabras distintas de sóma/psykhé para la oposición exclusiva 'cuerpo'/'alma', se trata de Sófocles, Empédocles o Demócrito que utilizan sóma/noûs, y de Eurípides con su phúsis/noûs. También Aristófanes, Gorgias, Crítias y Demócrito emplean, ocasionalmente, algunos vocablos distintos a los de las anteriores oposiciones.

Para terminar, en el primer grupo, a), se encontrarían los autores acordes con el sistema léxico tal como 'solidificó' en Platón. Se trata de la mayoría de los autores clásicos, incluidos casi todos los del segundo grupo, que, usualmente prefieren sóma/psykhé a las otras variantes mencionadas en el párrafo anterior; por ejemplo Sófocles, Eurípides o Aristófanes. Sin embargo, entre los filósofos no hay esta mayoritaria inclinación en esta dirección, sólo Demócrito utiliza esta oposición con cierta frecuencia, y, obviamente, los autores pitagóricos lo hacen con carácter exclusivo.

2. DIVISIONES DEL 'ALMA': 'RACIONAL' / 'IRRACIONAL'.

Como se recordará, está ligada a la distinción entre 'animal' y 'humano', de tal modo que la indistinción entre estos dos conceptos impide avanzar en la dicotomía que nos ocupa en este apartado. Gracias a la preocupación de Anaxágoras, Diógenes y Demócrito por explicar la existencia de un 'alma' genérica propia de todos los seres vivos -animales y hombres-, claramente distinta del 'alma humana' ('alma racional'), además de un concepto claro de 'animal' como opuesto al 'hombre', obtenemos la reafirmación del carácter distintivo que tiene la razón para definir al 'alma humana' propiamente tal. En Demócrito estos conceptos están ya tan elaborados que funcionan dos oposiciones distintas de 'alma' y 'cuerpo' según se trate de resaltar o no que es del hombre de quien se habla: psykhé/sóma para definir un 'alma de ser vivo' -incluido el hombre - y noûs/sóma para reafirmar lo humano frente a lo animal. Ya en Diógenes había una distinción similar, sustituyendo nóesis a noûs.

El avance en la delimitación entre 'racionales' e 'irracionales' permite que varios autores adelanten ya la distinción definitiva entre

los aspectos 'racional' e 'irracional' dentro del 'alma humana'; todos ellos son filósofos, excepto Tucídides: Alcmeón, Diógenes, Gorgias, Crítias, Demócrito y Filolao. Por contra, los tres autores trágicos además de Herodoto, Empédocles y Antífonte confunden ambos planos del 'alma' y/o le dan a noûs en concreto matiz irracional. Estos autores 'rompen' con esto la tendencia que considera a noûs como característica exclusivamente humana -de la que carecen los animales- y definitoria, por tanto, de lo 'racional' por excelencia, frente a otras cualidades anímicas que pueden ser compartidas por los animales y el hombre. No es extraña tal actitud en autores que no distinguen 'animal'/'humano' ni tienen bien delimitado el concepto de 'alma', como es el caso de muchos de ellos, especialmente de Empédocles, aunque en su caso para no hacer ninguna de estas diferenciaciones haya razones religioso-ideológicas de peso.

3. DIVISIONES DEL 'ALMA': 'TEORIA' / 'PRACTICA'.

La primitiva sinonimia parcial entre noûs y phrén sigue borrándose en esta época con la excepción más notoria del 'arcaizante' Empédocles. La causa radica en la paulatina desaparición de phrén del vocabulario de este período, aunque 'resista' algo más en la poesía. Su sustitución por su derivado phrónesis permite, no obstante, mantener la misma cercanía léxica y conceptual a noûs que con el término originario; luego, a nivel conceptual no hay cambio alguno.

La magnitud de la inmersión de nuestro vocablo en el plano de lo 'volitivo' y lo 'ético', para los autores clásicos, nos la indica la persistencia de un noûs tanto intelectual como volitivo en autores literarios, incluso contemporáneos de Aristóteles como Demóstenes. Mas, no sólo se da tal caso en autores no-filosóficos, sino que el

mayor impulsor de la ética antes de Platón, Demócrito, utiliza a noûs en un plano casi exclusivamente moral: como "prudencia", "sensatez" o "inteligencia práctica humana", es decir, como sinónimo de phrónesis, phrén o sophrosúne.

4. DIVISIONES DEL 'ALMA': 'SENSACION' / 'PENSAMIENTO' O 'CONOCIMIENTO'.

Es esta una época de gran avance en esta distinción, ya que mientras Sófocles o Empédocles adoptarán una oposición gradual de ambos conceptos, -entre los 'sentidos' y el 'pensamiento' (noûs)- similar a la de Epicarmo; Eurípides, Jenofonte, Alcmeón y Diógenes radicalizarán su postura hasta acercarse más a una oposición excluyente de ambos conceptos. Los Sofistas, por su parte, ya entraron de lleno en dicha exclusión 'sensación'/'pensamiento' desde Gorgias -quien dió el primer paso para englobar la 'sensación' en una denominación única- hasta Critias. Pero es Demócrito el que definitivamente encuadra los cinco sentidos 'clásicos' para configurar la 'sensación' en bloque y oponerla al "conocimiento" (gnóme). Por su parte, Filolao y Arquitas también adoptan la oposición exclusiva tal como se encontrará en Platón : aísthesis/noûs .

5. DIVISIONES EN EL 'CONOCIMIENTO'.

La elaboración del interior del campo léxico del 'conocimiento' ha sido hasta ahora prácticamente inexistente, lo que se explica por la indefinición del campo anterior, indispensable para éste que examinamos ahora.

Serán las expresiones y locuciones en que intervenga noûs en este período clásico, y, sobre todo, los numerosos derivados de su propia familia léxica que se crearán en él, quienes nos den la pauta para reconstruir esa estructura del conocer humano que es creación inicial de esta época. Por tanto, será en la segunda parte de estas conclusiones -la de tipo contextual- dónde se detallará dicho esquema conceptual, ya que en ella nos ocuparemos de ambas cuestiones.

Aquí solamente se indicarán los sinónimos cognoscitivos de noûs en los diversos autores que nos hacen ver la disparidad de criterio que preside estos inicios de estructuración del conocer humano: diánoia, nóema, nóesis entre los miembros de su propia familia léxica; y gnóme y súnesis como mayores exponentes de otras dos familias en las que se hallan también otros sinónimos cognoscitivos de noûs.

Platón.

A. El Noûs 'Divino'.

Como ha podido verse en la exposición dedicada al filósofo ateniense, el Noûs 'cósmico', que apareciera sobre todo en el período postrero de su producción, mantiene todas las características del nóos 'divino' a partir de Hesíodo y de las del Noûs anaxagórico, que son las mismas, salvo el paralelismo entre micro y macrocosmos. Lo curioso es el rechazo inicial por parte de Platón de este noûs encuadrado en la clase 'inmortal' y/o 'divino' ('supra-humano'); rechazo consecuente, por otra parte, con su repulsa hacia la filosofía de Anaxágoras. Para, por contra, retomar en sus obras de vejez -las más elaboradas y plenas-, incluso literalmente, las calificaciones que hiciera

Anaxágoras de su Noûs, aunque, por supuesto, incluya dicho término en su propio sistema filosófico, con los cambios sémicos que ello conlleva. De este modo, el Noûs 'cósmico' propio de Platón no sólo se integra en el juego de contraposiciones entre microcosmos (noûs 'individual') y macrocosmos (Noûs 'cósmico'), sino en su compleja estructuración del 'alma' (psykhé) en que se subsumen ambos tipos de la palabra : a) psykhé de todo lo "viviente" (bíos), incluidos los animales (zóon), que, b) en su reencarnación humana tiene su parte más alta en el 'alma racional' (denominada, a veces, noûs), y, c) de la cual es la "inteligencia" (noûs o nóesis) su facultad más elevada, con lo que, finalmente, d) el "intelecto o espíritu" (noûs, una vez más) es -por reunir todos los rasgos anteriores- el factor rector y organizador del 'alma humana' a nivel del microcosmos como lo es el Noûs al nivel de la Psykhé del Cosmos.

B. El noûs 'individual'.

1. LA ESCISION 'ALMA' / 'CUERPO'.

Es Platón el autor que 'fija' para la posteridad las atribuciones a psykhé y sóma de sus opuestas características de 'incorpóreo', 'inmaterial', e 'inmortal', para una, y las de 'corpóreo', 'material' y 'mortal' para el otro.

Y, bajo claro influjo pitagórico, Platón aproxima extraordinariamente psykhé de nuestra palabra, ya que ambas tienen implicaciones de 'eternidad' para él. De ahí los casos de relativa sinonimia entre ambos términos a que se aludiera en el capítulo dedicado a Platón. A pesar de ello, el noûs de las últimas obras del

autor ático se circunscribe, generalmente, a su papel de 'suprema facultad' de la psykhé.

2. 'FACULTADES' Y/O 'PARTES' DEL 'ALMA': 'RACIONAL'/'IRRACIONAL'.

En esta oposición tradicionalmente compleja, se advierte también el enorme avance que supone el filósofo ático en lo terminológico. Curiosamente el aparente motor de las disquisiciones constantes del autor entorno a esta cuestión resulta ser la desaparición en su sistema filosófico de la oposición clásica -es decir, surgida en el siglo V a.C.- entre 'animal'/'humano' al menos en cuanto a la diferenciación entre ellos por su psykhé: en Platón -que postula la transmigración de las almas- tal distinción se tambalea y le obliga a retomar constantemente el tema. Así, ora divide el alma en dos partes clásicas, 'racional'/'irracional', ora considera éstas dos almas distinguibles de alguna forma; o bien formula la más conocida división tripartita de la República (que realmente es una división bímembre - 'racional'/'irracional'- en la cual se considera que la segunda tiene dos clases o dos calidades diferentes), o, finalmente, hallamos la consideración de tres almas distintas correspondientes a las tres partes anteriores. En cualquier caso, el eje de tales diferencias sigue siendo la dicotomía que nos ocupa, denominándose a lo 'racional' como lógos o noûs o algún miembro de sus familias respectivas, de acuerdo con las tendencias anteriores en filosofía: mientras, para lo 'irracional' las denominaciones son, forzosamente, más diversas, pero el término más frecuente, ἐπιθυμία (epithymía), es un derivado de thymós. Y resucita de hecho la escisión entre el hombre 'racional', - en posesión de una psykhé no incapacitada ni obnubilada como la del

animal 'irracional'—, mas también lo hace la división entre hombres superiores —los 'mejores', los aristócratas de la inteligencia— e inferiores que, carentes de un noûs orientado al Bien y la Verdad, sólo consiguen hundirse en la "ignorancia o necesidad" (ánōia), lo más opuesto que puede concebirse al propio noûs.

3. 'FACULTADES' O 'PARTES' DEL 'ALMA RACIONAL': 'TEORICA'/'PRACTICA'.

Sigue Platón sin discriminar ambos aspectos, como toda la cultura griega tradicional. Aun así, el maestro de Aristóteles indica al menos el camino que seguirá su discípulo más famoso: no utiliza Platón indistintamente a noûs y phrónesis en contextos 'técnico-filosóficos', y la clara diferenciación entre ambos como aspectos 'teórico' y 'práctico' del 'alma racional' no es rara a partir de su madurez; empero, en las expresiones y locuciones más estereotipadas nuestro vocablo equivale a "sensatez/insensatez" con cierta frecuencia, y podría sustituirse por un derivado de phrén como la propia phrónesis u otro similar (sophrosúne).

4. 'FACULTADES' O 'PARTES' DEL 'ALMA RACIONAL': 'SENSACION'/'CONOCIMIENTO'.

Suele considerarse habitualmente a Platón como el autor que establece por vez primera la oposición en cuestión bajo las denominaciones 'canónicas' de aísthesis/noûs; como ha podido verse en el capítulo correspondiente, sería Filolao quien merecería tal honor; sin embargo, lo discutible y discutido de la datación de sus fragmentos

permite considerar la mucho más elaborada propuesta platónica como la primera sin graves consecuencias.

La mentada proposición consiste en una estructuración del vocabulario cognoscitivo basada en un juego de oposiciones en sintonía con ambos términos:

aísthesis / noûs (género, uso neutro)

dóxa / diánoia / noûs (marcado)

δόξα ἀληθής / logismós / noûs (marcado).

Por tanto, la oposición sémica integradora -la de género- es la mencionada aísthesis/noûs y los restantes juegos de opuestos son subsumidos en esos dos que operan como archilexemas, aunque sólo aísthesis lo sea de hecho, mientras noûs ocupa tal parcela léxica gracias a una neutralización.

La opción por este uso neutro de noûs -en lugar de utilizar otro término como hace en la faceta de la 'sensación'- le viene impuesta a Platón, no sólo por antecedentes literarios y filosóficos, sino por la relación de oposición ánoia/noûs existente en su sistema, puesto que fusiona "sensación o falso conocer de la realidad" con "ignorancia" (ánoia), tal y como se acaba de reseñar en el segundo apartado. En consecuencia, solamente noûs le puede valer para referirse al "conocimiento racional" frente a la "vana sensación".

5. CLASES DE PENSAMIENTO : LAS DIVISIONES DEL CONOCIMIENTO.

Trata Platón en este campo de elaborar una compleja estructura léxica del conocer humano. Pero, como se ha visto ya, es tal la penuria en este aspecto en la lengua griega anterior, que sus intentos no obtienen sino resultados parciales. A pesar de ello, sus aportaciones en este campo son muy valiosas, siendo las principales:

a. La escisión entre diánoia/noûs; diferenciando el pensamiento procesual y discursivo del primer tipo de la inmediatez del segundo.

b. La situación de noûs, principalmente, como facultad al servicio de la epistème y/o sophía, es decir, en el terreno del "Saber Supremo".

c. La citada superioridad en el grado de conocimiento alcanzado gracias al noûs coloca a éste por encima de lógos, diánoia, dóxa alethés ("opinión recta o verdadera"), entre otros.

d. Finalmente, introduce Platón nuevos términos -en nuestro caso, derivados de su propia familia léxica- para expresar independientemente el 'producto' de un tipo de conocer y diferenciarlo así de la 'facultad' gnoseológica implicada o de su 'actividad' efectiva: con esa intención aparecerían dianóema, dianoetikós o dianóesis, en lo que respecta a diánoia; ¹ y nóema, nóesis y noetós para complementar a noûs. Una vez más el filósofo ático es -consciente o inconscientemente- quien innova en estas distinciones de clase gramatical de importancia capital para la constitución del universo sémico que nos legó la antigüedad clásica. A pesar de lo cual, en él la

¹ O sea διανόημα, διανοητικός, διανόησις, en griego.

utilización de tales clases léxicas nuevas no es uniforme en sus obras, aun en una misma época, de ahí que se haya señalado que pueda haber sido una adquisición 'inconsciente', más impuesta por el despliegue de sus propias ideas filosóficas que por una 'conciencia' clara del filósofo ateniense de un vacío terminológico previo.

No obstante, la real contribución que esto supone a una estructura filosófica clásica del conocimiento, se ve empañada porque las constantes vacilaciones de Platón en su terminología le impiden fijar unas distinciones definitivas entre: a) 'partes' del 'alma racional', b) 'facultades' de la misma, c) 'capacidades' concretas de éstas, d) 'actividades o actitudes' que estas 'facultades' o 'capacidades' desempeñan y e) 'productos' de dicha actividad. A pesar de ello, en las páginas anteriores se han proporcionado al lector los distintos juegos de oposiciones en los que entra noûs en estas cinco categorías, que en resumen son: a) 'parte teórica' del 'alma racional' (frente a phrónesis), b) 'facultad' cognoscitiva, siendo su opuesto la "sensación" (aísthesis), c) capacidad "intelectiva" (= "inteligencia") de la mencionada facultad frente a otras inferiores (diánoia, logismós, etc...), uso en el cual es sustituido en ocasiones por nóesis, d) la "acción de inteligir" que también designa noûs en ocasiones muy determinadas: siempre al servicio de la Sabiduría (sophía, epistème), y e) ese 'resultado' final que suele ser referido por nóema.

Como advertencia final, debo señalar que dicha riqueza semántica 'excesiva' de nuestra palabra, aun no siendo habitual en Platón, no es extraña en autor tan rico y con una producción tan extensa en el tiempo, a lo largo de su prolongada vida. Sin embargo, el mismo condicionante de la temática estricta que nos ocupa -este término solo- puede resultar engañoso: ya que se han excluido varias oposiciones equivalentes a aquellas en que interviene el mismo,

simplemente porque no nos atañen directamente, produciéndose como resultante la falsa impresión de una terminología gnoseológica excesivamente centrada en noûs y sus derivados. Temo que es inevitable en un estudio tan específico, pero considero forzoso advertir al lector.

En cualquier caso, no se trata tan sólo de los motivos señalados, tan lógicos por otra parte. Si recordamos las observaciones al *Sofista* de ese magnífico conocedor de Platón que fuera F.M. Cornford,¹ habría, además, una razón más profundamente imbricada en la mentalidad de Platón: en el maestro de Aristóteles la clasificación -dialéctica, claro es,- de la realidad estaría completamente alejada de la lógica aristotélica que hemos heredado; en consecuencia, el que un término 'genérico' -en término 'aristotelizante'- o de la máxima amplitud -en léxico platónico- como es el noûs sea polisémico es totalmente consecuente para Platón, aunque no para Aristóteles o para nosotros. Cuanto más universal - más "extenso"- sea un término, más rico en acepciones debe ser dentro de la mentalidad dialéctica, más conceptos de "menor extensión" ha de integrar y menor debe ser su oposición tajante a otras expresiones; como puede verse, el ideal filosófico mismo de Platón le impone una estructura gnoseológica, en su expresión léxica, completamente ajena a la lógica de clases compartimentadas y basadas en juegos de oposiciones léxicales de Aristóteles que tan familiar nos resulta dentro de la semántica de tipo estructural, y tanto nos acerca al autor de Estagira, haciéndolo 'moderno' a nuestros ojos.²

¹ Cf. *La teoría platónica del conocimiento*, págs. 250 a 254.

² Cf. W. Jaeger, *Paideia*, sobre el mismo tema, págs. 553-555.

2. ANALISIS CONTEXTUAL.

Se tendrán en cuenta en él los aspectos más genéricos y esenciales del contexto de nuestro término, dejando a un lado el análisis morfosintáctico-sintáctico de cada texto, que ya se efectuó -en casos de gran interés- en el lugar correspondiente de esta primera parte del estudio.

2.1. EL «DISCURSO REPETIDO».

Incluye, por tanto, este apartado los aspectos complementarios del anterior, o sea, las formas no estructurales de 'llenar vacíos semánticos' o de reorganizar los campos léxicos. Forzosamente se trata de modificaciones transitorias o al menos variables del sistema de la lengua griega antigua; o, como las denomina Coseriu «discurso repetido».¹ Dependen, por tanto, del nivel extensivo de la lengua, es decir, no de las combinaciones semánticas, "intensivas", sino de los aspectos distributivos, "horizontales", de todo lenguaje: así en el uso concreto del vocabulario de un autor (de verbos, adjetivos, etc...) surgirán las variaciones específicas. De todas ellas las más frecuentes son las metáforas, locuciones y expresiones.

¹ E. Coseriu: "Introducción al estudio estructural del léxico", pág. 115 (ver Bibliogr.).

A. TROPOS:

El uso metafórico es el primer medio no estructural al que recurren, sobre todo los poetas, para especializar transitoriamente un término o, sencillamente, para concretar más su significado. Los filósofos-poetas han utilizado dicha fórmula con mayor contundencia -véase el caso de Parménides o Empédocles-, precisamente por su necesidad, por un lado, de respetar el habitual recurso poético a la metáfora, y por otro, de precisar más su lenguaje como filósofos que son.

Los empleos metafóricos de nóos (+ verbo) empiezan, sin embargo, ya con la poesía homérica; y desde entonces inciden en dos aspectos: a) el positivo -caracterizando sus excepcionales funciones anímicas- y b) el privativo -sugiriendo las causas y consecuencias de su carencia-.

Por consiguiente, en el primer caso, se trata de alusiones poéticas que nos aproximan a los superiores 'valores anímicos' que aporta el nóos a quien lo posee, sea hombre o dios: ν. αἶσθω ("lanzar o volar"), ν. περίειμι ("recorrer o rodear") ya en Homero; ν. τρέπω ("dirigir o volver") en Homero, Teognis y Platón,¹ ν. ἔπομαι ("seguir con el pensamiento") de los *Himnos Homéricos*. En el mismo sentido de este último verbo empleará λεύσσω ("dirigir la mirada") Parménides (B 4,1) y δέρκομαι ("mirar de modo penetrante") Empédocles (B17,21) o ἐκλάμπω ("fulgurar") Platón (*Carta VII*/344b9), o, el más vulgar, βλέπω ("mirar") también en Platón (*Leyes* 631d5)

¹ ν. αἶσσω, *Il.* 15.80.; ν. περίειμι, *Od.* 1.66 y *Od.* 19.326; ν. τρέπω, *Il.* 17.546, *Od.* 3.147 y 7.263; Teognis v. 379; Platón *Menexeno* 248c7. También tiene este significado el verbo προσέχω, tan común, que analizaremos posteriormente.

entre otros muchos; en una utilización similar a la del περίλειμι Homérico hallamos el adjetivo verbal de περιλαμβάνω ("abrazar, cercar, encerrar") de nuevo en Empédocles (B2,7, νόωι περιληπτά). Estas metáforas perviven en la prosa clásica como puede verse en el ν. λαβεῖν -una vez más el verbo anterior- en Herodoto (3.51) o el ἀποστρέφω ("hacer volver, retorcer") de Antifonte (B58.17).

En el caso de los usos privativos, en sentido laxo, hallamos también el mismo influjo de las formas metafóricas 'homéricas' sobre las posteriores, propias o no de la filosofía: el caso más notable ya se señaló, es el "πλακτὸν νόον" de Parménides(B6,6) que nos remite al ν. ἀποπλάττω ("privar, arrebatar") de los *Himnos Homéricos* (V,254); otras formas de matiz privativo similares a la anterior son: ν. βλάπτω ("entorpecer, estorbar") en Teognis (v.705) o "νόου παρήγορος" en Arquíloco (130.5). Citas semejantes están en Empédocles (B136) -se trata de ν. ἀκεδῶ ("descuidar, olvidar")- y en una mención aún 'más homérica' de Critias (B6), ν. παρασφάλλω ("extraviarse, engañarse").

El tema del símil o comparación es menos amplio, ya que sólo alcanza su utilización máxima en Platón. En las obras platónicas encontramos los siguientes:

a. Noûs "ojo del alma", en el famoso pasaje de la *República* 508 y ss.; al que lo más grave que le puede ocurrir es estar "ciego", símil éste último retomado en *Leyes* 921a4, por ejemplo.

b. Noûs "piloto del alma", en *Fedro* 247c; *Leyes* 961e4; o Noûs "piloto de la ἀρετή, ("virtud"), *Leyes* 963a11.

c. El Noûs guía de las leyes (nómos) divinas y humanas, *Leyes* 631d4-5, no debe ser "esclavo" sino "amo", *Leyes* 875c7-9. De este modo, Platón establece una comparación entre términos fonéticamente cercanos -noûs-nómos- relacionándolos al modo de sus fantasiosas etimologías del *Crátilo*. Y que formula de nuevo, en las *Leyes* 957c6, en este clarificador pasaje: «...; y si no vano sería que tuviese un nombre parecido al del noûs esa nuestra divina y maravillosa Ley.».¹

B. EXPRESIONES Y LOCUCIONES "FIJAS".

Las denominadas "expresiones y locuciones fijas" abarcan tanto los usos de noûs con preposición -expresiones preposicionales- y adverbios, como las llamadas "frases hechas" que son mayoritariamente, en este caso, perífrasis léxicas, es decir, locuciones verbales sustituibles por un solo concepto; como ejemplo, cabe citar la más usual de ellas en la época clásica, τὸν νοῦν ἔχειν, que corrientemente equivale a "tener buen sentido" o "ser sensato".²

1. Comenzamos, sin embargo, la exposición por las expresiones preposicionales y adverbiales. El primer rasgo destacable, respecto a las primeras, es su infrautilización hasta la época clásica: en Homero

¹ Versión española de *Las Leyes*, por J.M.Pabón- M.Fernández-Galiano, Vol. II, pág.253.

² La mejor prueba de su carácter de perífrasis léxica consiste en los compuestos de νοῦς + ἔχω que surgen al final del clasicismo para formar adverbios que equivalgan a esta locución: νοῦνεχόντως ("sensatamente") en Isócrates (5.7), o νοῦνεχῶς, en el propio *Corpus* de obras aristotélicas, e igual significado (1436^b33).

Mientras Herodoto (3.81) y Platon (*Leyes* 686 e 1) recurrían a la fórmula νοῦν ἔχόντως; y Homero, a su vez, ponía sencillamente νόω para decir "sensatamente" en *Odisea* 6.320.

sólo hallamos la rara *παρέκ* ("fuera de") y la muy común *κατά* ("según"), ambas en acusativo. La segunda de estas preposiciones se utilizará durante todas las épocas estudiadas en esta primera parte, mientras la primera sólo reaparece en los *Himnos Homéricos*, junto con *ἐπὶ* con dativo ¹. Por su parte, Teognis hace uso de *κατά* e introduce a *ἐπί* ² en un nuevo caso, al ir ambas con *νόος* en acusativo. Pero es en la época clásica cuando se utilizan por primera vez otras preposiciones (*διά*, *ἐν*, *ἐκ*, *παρά*, *περί*, *ἐν* o *σύν*) ³ o se retoman las dos anteriores, bien en acusativo, bien en algún caso gramatical distinto, por ejemplo, *ἐπὶ τῷ νῷ* en Antífonte.

También son utilizadas a partir de este momento dos preposiciones impropias, *ἄνευ* ⁴ y *πλήν* -esta última aparece tan sólo en Anaxágoras-, ambas acompañan a un *νοῦς* en genitivo.

Finalmente, respecto a Platón, todas las preposiciones mencionadas aparecen junto a nuestro término -excepto *παρά*, *παρέκ*, *πλήν* -; aún añade el filósofo *μετά* y *ὑπέρ* (ambas con genitivo) y, también, son frecuentes en él los usos de preposiciones ya conocidas en nuevos casos: *διά* y *περί*, por ejemplo, en Platón van con *νοῦς* en acusativo, mientras hasta ahora lo hicieron en genitivo únicamente.

Para concluir, y generalizando, puede decirse que tal 'estallido' de usos preposicionales de *νοῦς* se escinde, según el objetivo para el cual se emplean, en los dos grandes grupos de autores, literarios y

¹ En el Himno IV, v. 393, "καὶ δεῖξαι τὸν χῶρον ἐπ' ἀβλαβίῃσι νόοιο ὅππῃ δὴ αὐτ' ἀπέκρυψε βοῶν ἴφθιμα".

² En una frase que constituye un refrán: "Βουλευέου δὶς καὶ τρίς ὃ ἐπὶ τὸν νόον ἔλθῃ" (v. 633), en versión de F.R. Adrados: «Medita dos y tres veces lo que se te venga al pensamiento». [Vol II, de *Líricas griegas arcaicas*, pág. 210.]

³ Véase, en los Apéndices, en el denominado "Expresiones y Locuciones", qué autor utilizó primero estas preposiciones junto a *νοῦς*.

⁴ En Herodoto, y, posteriormente, sobre todo en Platón.

filosóficos. Por consiguiente, mientras en Herodoto –paradigmático como literato– las utilizaciones preposicionales de noûs sirven para configurar expresiones ‘vulgares’, con significados como “tener en mente”, –tan frecuente en el historiador– ; por contra, en los filósofos sirven para afianzar, aún más, acepciones técnicas de nuestro vocablo, con la notable excepción platónica, que en este asunto procede más como literato que como filósofo en un buen número de ellas ¹.

En cuanto al uso adverbial de nuestra palabra es bastante infrecuente, aunque algunos de los textos en que aparece sean muy notorios : τοῦ νοῦ χωρίς, en Semónides (fr.8) y Sófocles (*Edipo Rey*, v.550), εὐσεβῆς νόω πεφυκῶς, en Epicamo (B22) o las dos frases adverbiales analizadas en Píndaro (*Nemea* II,42 y *Olimp.* II,101). Sin embargo, la que se convirtió en una locución habitual en la época clásica y postclásica es νοῦν ἐχόντως –“sensatamente”– que aparece en Herodoto (3.81), y que Aristóteles, o algún seguidor suyo, convertirá en un nuevo compuesto de noûs: νοῦνεχῶς (1436b 33).

II. Las denominadas ‘frases hechas’ son locuciones formalizadas, estereotipadas que se repiten de un autor a otro en épocas sucesivas. Concedemos en el ámbito de este estudio preferencia a las perífrasis léxicas –o sea, a aquellas locuciones equivalentes a un solo contenido lexemático– porque sólo ellas pueden encuadrarse en un análisis semántico del lenguaje: pero, aquí –en este apartado contextual– veremos también aquellos ‘estereotipos lingüísticos’ que no son perífrasis léxicas, sino auténticas ‘frases hechas’ completas. Bien es verdad que en ocasiones son las perífrasis ‘ampliadas’ las que forman

¹ Se trata de κατὰ νοῦν, ἐν νοῦ (ἔχειν), ἐπὶ νοῦ, σὺν νοῦ, ἄνευ νοῦ. No ocurre lo mismo en las restantes expresiones preposicionales que suelen coincidir con diversos ‘usos técnicos’ del noûs platónico.

la 'frase hecha' propiamente dicha; otras veces son desde un principio 'frases completas' las que perduran en la memoria de la lengua griega posterior equivaliendo a proverbios o refranes, como ha podido verse en el caso de *νόος* + *ἐπί* en Teognis con su "Βουλευέου δις καὶ τρις ὃ ἐπὶ τὸν νόον ἔλθῃ" (v. 633), que suelen simplificarse posteriormente: "ἐπὶ νόον ἐλθεῖν τινι".

Pero será mejor introducir cierto orden en la exposición, luego nos referiremos primero a las "frases hechas" y luego a las perífrasis. Clasificándolas, además, según su significado y la época en que aparecen.

II,1. A) 'Frases hechas' referidas al ámbito sémico del "buen sentido" o su carencia -"sensatez", "buen uso de la razón" y sus contrarios respectivos- encontramos las siguientes:

1. "πουλύποδός μοι, (...) ἔχων νόον". (*Tetáida*, 4)¹.
2. "παῦροί τοι πολλῶν πιστὸν ἔχουσι νόον". (Teognis, v. 74).
3. "Βουλὴ δ' εἰς ἀγαθὸν καὶ νόον ἐθλὸν ἄγει." (Teognis v. 1054).²
4. "... νοῦν ἔχειν ὃ νοουθετέων " (Demócrito B52).
5. "ἀνὴρ ἔσομαι καὶ νοῦν ὀλίγον κεκτημένος" (Aristófanes, *Ek* 747).
6. "καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχων ἄνθρωπος," (Platón, *Gorgias*, 500c).³

¹ «Ten el modo de ser del pulpo...». Como ya se indicó dicha expresión fue adoptada posteriormente por Teognis, Píndaro y Alceo (el cómico).

² «... mientras que la reflexión procura éxito y sensatez.» Nótese la semejanza con el v.633 del mismo autor.

³ «...el hombre menos sensato...», es su sentido básico (cf. también *Apología* 27e6).

7. “ὥς φαλέν ἄν’ ὅσοι καὶ μικρὸν νοῦ κέκτηνται” (Platón, *Leyes*, 887e9).¹

B) Referentes a una significación más amplia: “tener pensado algo”, “tener en mente algo”, o, más precisamente, “tener la mente orientada hacia algo o alguien”:

‘τὸν νοῦν πρὸς αὐτὸν (οὐκ) ἔχειν’ (Eurípides, *Ph*1418).

‘τὸν νοῦν ἔχειν πρὸς τινα’ (Aristófanes, Tucídides y Platón).

‘πρὸς τι τὸν νοῦν ἔχειν’ (Tucídides).

‘τὸν νοῦν ἔχειν πρὸς τι (τινι)’ (Platón, *Protagoras*).

‘τὸν νοῦν ἔχειν περὶ τινος’ (Platón).

‘τὸν νοῦν τρέποντες’ (Platón, *Menexenos* 248c7).²

En este mismo grupo entraría asimismo el proverbio ya citado de Teognis y su simplificación posterior.

C). Las acepciones que implican aún mayor “intención” o “propósito” que las del apartado anterior, “tener el deseo o propósito de (hacer) algo”:

“τί σοί ἐν νόῳ ἐστί ποιέειν;” (Herodoto, 1.109).³

¹ «...como dirán cuantos tengan un mínimo de sensatez...». También en otras ocasiones aparecen en Platón formas similares: “σικρὸν νοῦ κέκτησθαι” o más concretamente, “τοῖς νοῦν καὶ σικρὸν κέκτημένοις” en *Cartas* 316c6. Aluden todas ellas a “tener un mínimo de buen sentido o sensatez”.

² Y todas las formas de τρέπειν y verbos de significado similar ya analizados en los que se han denominado “usos metafóricos”.

³ «¿Qué tienes intención de hacer?». Se aparta ligeramente del sentido básico.

“ πολέειν τι ἐπὶ νόον τρέπειν τινί ” (Herodoto, 1.27).

“ ἐπὶ νόον τρέπειν τινί ” (Herodoto , 3.21).

‘ τι ἐν νόῳ ἔχεις πολέειν ’ (Platón). ¹

D). Para terminar, estaría una acepción de noûs casi inexistente hasta la época post-clásica : “sentido o significado de una palabra”, tan empleada posteriormente por la gramática helenística, por ejemplo. Sólo hallamos una clara formulación de la misma en Herodoto -que sería así su introductor- , la frase “ οὗτος ὁ νόος τοῦ ῥήματος ” (7.162). ²

11.2. Las perífrasis léxicas pueden traducirse como expresiones complejas - νοῦν ἔχειν, “tener buen sentido”, por ejemplo-; o bien como un único contenido lexemático -νοῦν ἔχειν , o “sensatez” (“sensato”, “razonable”, “prudente”)- . Esto último es, precisamente, lo que las diferencia de las anteriores expresiones, aunque, a veces, la frontera entre ambos tipos de locuciones sea bastante tenue.

Agrupando a las perífrasis léxicas en tres apartados equivalentes a los primeros del punto anterior, las más conocidas de ellas quedarían así:

A). “Ser sensato ” y su contrario “ser insensato” con todos sus matices, “tener buen sentido”, “ser ignorante”, “obrar sensatamente”, “ser prudente o imprudente”, en suma, “saber” o “ignorar”:

¹ En varias expresiones semejantes, por ejemplo, véase *Critón* 50a9.

² Cf. en el mismo autor: 1.216; 4.131; 9.98.

Positivo: νοῦν ἔχειν ¹ { νοῦν κεκτῆσθαι }.²

Negativo: νοῦν οὐκ ἔχειν { ν. οὐ κεκτῆσθαι }.³

Las expresiones preposicionales σύν νῷ y ἀνευ νοῦ también tienen este significado en sus dos vertientes -positiva y negativa- en dos autores al menos: Herodoto y Platón. Finalmente las fórmulas de participio, sobre todo, del verbo ἔχω, además de significar "sensato", "insensato", "prudente", "imprudente", etc..., pueden tener matiz adverbial y equivaler a "insensata o sensatamente", o sea, al ' νόον ἔχόντως ' de Herodoto.

B). Las locuciones que significan "tener pensado" (= "pensar"), "tener en la mente" (= "recordar"), "tener la mente dirigida a..." y "prestar atención a" (= "atender"), y que son las que siguen:

νοῦν ἔχειν ⁴

νοῦν οὐκ ἔχειν, al igual que la anterior, en algunos autores.

ἐν νόῳ ἔχειν, en Herodoto («recordar»), más raro en Platón.⁵

ἐν νόῳ ἐστί, en Herodoto.

προσέχειν τὸν νοῦν, en Aristófanes, y muy frecuente en Platón, como "prestar atención, atender".

¹ Aparece en todas sus formas verbales y en casi todos los autores.

² En Platón principalmente.

³ En el mismo caso que la forma afirmativa.

⁴ "(ἔχειν) νόον ἐν..." en Teognis, por ejemplo, tiene este sentido.

⁵ En el filósofo ateniense esta perífrasis suele tener el significado c); con alguna excepción como: "ἔχων γε ἐν τῷ νῷ νόμον ἀληθῆ", donde significa sólo «tener en mente», (Leyes, 836e6).

Quizá ni siquiera es necesario señalar que ἐν y πρὸς como parte de una expresión preposicional con noûs tienen estos mismos sentidos. Ni que las frases hechas correspondientes a este apartado -del tipo τὸν νοῦν ἔχειν πρὸς- tienen idénticos significados que προσέχειν τὸν νοῦν .

C) La acepción significando "tener el deseo, intención o propósito de...". En este caso, las fórmulas típicas son preposicionales y esta situación se prolonga desde Homero a Platón :

κατὰ νόον , (κατὰ νοῦν), ἐπὶ νόον , ἐπὶ νῶ, ἐν νῶ, acompañados de ἔχειν (κεκτηῖσθαι, en Platón).

"τί ἐν νῶ ἔχεις;" «¿Cuál es tu designio?» (Platón, *Banquete*, 214e4) es un buen ejemplo. Sentido idéntico tenían las formas de κατὰ νόον ἔχειν desde Homero.

2.2. LA FAMILIA LEXICA DE NOUS.

Su importancia en la evolución léxica de nuestro término.

La familia de términos directa o indirectamente 'derivados' del nuestro ocupa una importante parcela morfológica, pero con serias implicaciones semánticas, como añadidura. Ya que, precisamente, lo que nos ocupa aquí es demostrar la estrecha relación existente entre la explosión de nuevos derivados y compuestos de noûs-noeîn en la

época clásica y la 'especialización' léxica alcanzada en dicho período por nuestra palabra a examen.

La primera 'prueba' de ello está en el número de los miembros de la citada familia léxica hallados ¹ en los textos de la época homérica (nueve sin contar a noûs-noeîn) y la épica arcaica (catorce, aproximadamente) frente a los numerosísimos de la clásica (más de setenta sin contar los aportados por Platón). Como es lógico, este fuerte incremento nos da pie a pensar que hay una mayor parcelación del ámbito semántico en que se encuadra noûs, así como también puede deducirse que dicho ámbito ha debido aumentar en complejidad y, posiblemente, se ha expandido. La primera parte de estas conclusiones generales ha permitido notar que se produjeron, simultáneamente, las tres circunstancias mencionadas más arriba. En esta segunda parte de las conclusiones, se trata de mostrar como, con el uso de locuciones - expresiones y frases hechas- y de nuevos derivados o compuestos del propio noûs o de noeîn, se desgajaron durante los siglos V-IV a. C. las acepciones menos 'técnicas' de nuestra palabra para reservarse a dichas locuciones o derivados léxicos.

A. Los derivados y compuestos en la época Homérica.

En ella resulta fácil de evaluar el valor y uso de los derivados de noûs-noeîn por su escaso número. Su función es reforzar o complementar los significados de nuestro término en este período: los verbos εἶδονοεω ("percibir", "reconocer") y προνοέω ("prever"), que se encuentran en Homero -siendo el primero exclusivo en dicho autor-

¹ Véase en el APENDICE " La Familia Léxica de noûs-noeîn " los léxicos y diccionarios consultados en su elaboración.

equivalen al propio noeîn en sus principales acepciones del momento.¹ En la misma línea, ὀρχίνοος es "sagaz" y "sagacidad" es uno de los significados más frecuentes del nóos homérico. Además de ello, ἀμαρτίνοος (Hesíodo) y ἄνοος e ἀνοήμων (Homero, ambos), e ἀνόητος (*Himnos Homéricos*) inciden en la privación del nóos como incapacidad de saber o reconocer algo: se emplean para indicar "ignorancia", es decir, "insensatez" en sus distintas formas. Para concluir, μετάνοια ("remordimiento") es un fruto más de la preocupación moral surgida a partir de Hesíodo: no aparece sino en la épica homérica.

Como ha podido verse, esas dos funciones -reforzar y ampliar las significaciones del propio nóos y de noeîn- son las básicas en esta primera época, aunque en algunos casos se anuncie ya un intento de ir más allá y distinguir los usos de nóos y los de sus derivados; primero, con los cuasi nombres de agente ya mentados (ἀνοήμων, ἀνόητος) así como con νοήμων ("inteligente", Homero) no mencionado aún; después, con un nombre de acción para designar el fruto de esa capacidad que es el nóos: νόημα ("idea", "proyecto", mucho más tarde "pensamiento") -término existente ya en Homero-. Todos ellos serían conatos de escisión o elaboración de esos campos gramaticales que se constituirán muy tardíamente en la lengua griega antigua, como se pudo advertir en la primera parte de estas conclusiones.

¹ Como excepción a las normas seguidas de transcripción, en este apartado referente a términos emparentados con noûs-noeîn se mantendrán éstos en griego aunque hayan sido ya transcritos al castellano, para evitar 'mezclas' dado que hay palabras 'raras' o propias de un solo autor.

B. En la épica arcaica.

Por una parte, los autores encuadrados en ella prescinden de algún derivado homérico de nóos-noeîn, como es el caso de εἴσναοew cuyo sentido asume el propio noeîn de aquí en adelante; por otra, completan alguna faceta de la derivación léxica de la épica homérica: como Teognis en la lírica con ἄνοια ("necedad", "insensatez") - completando así el ἄνοος homérico-, o Epicarmo con su μετανοεῖν ("arrepentirse") -el verbo correspondiente a la μετόνοια de la Epica homérica-; y, entre los filósofos, frente al ἀνόητος de los *Himnos Homéricos*, Parménides propone νοητός ("comprensible", "inteligible") término primordial, como se sabe, en el platonismo, y Heráclito contribuye con un vocablo cercano a νοήμων aunque más 'técnico' que éste: νοερός ("inteligente", "intelectual").

Estos desarrollos complementarios de la familia léxica que nos concierne se perfeccionan con tres términos más radicalmente innovadores; y es Alceo, el poeta lírico, -no estudiado en la exposición precedente- quien introduce nada menos que δικάνοια ("intención", "propósito", en sus inicios) y εὖνοος ("benévolo", "bien intencionado"). Junto al lírico citado, solamente se encuentra Heráclito y su ὁμόνοια ("concordia", "unión"). Las tres palabras citadas tendrán muy diverso destino en la futura lengua clásica, mientras δικάνοια se confundirá en autores literarios con el propio noûs, incluyendo los significados más 'genéricos' de este último ("ánimo", "mente", "pensamiento", "designio", "espíritu"), para finalmente entrar en un complejo juego de oposiciones con noûs en Platón y otros autores del siglo IV a. C. como Demóstenes; por su parte, εὖνοος y ὁμόνοια, en cambio, se utilizarán profusamente en campos tan dispares como la retórica o la medicina, respectivamente.

A pesar de este aparentemente parco legado, sobretodo por parte de los filósofos, éstos son quienes inician cierta 'tecnificación' de esta familia léxica -y de los propios noeîn y nóos-; así lo prueba el empleo de νόημα en Jenófanes, de varios términos -que introduce él mismo- en Heráclito, o bien la oposición que construye Parménides: anoétos/noetós.

C. En la Grecia clásica.

Al gran enriquecimiento léxico del siglo V a. C. no podía dejar de contribuir esta familia de términos de nuestro interés. Y lo hace con aportaciones de distinto orden:

a) con compuestos en los que noûs es primer término -que se dan por vez primera en este período-, entre los cuales destacan los agrupados entorno al verbo νουθετεῖν ("recordar", "amonestar").¹

b) con un buen número de compuestos en los que ocupa un segundo término, formados con ayuda de adverbios ² y -en menor medida- de adjetivos ³.

c) Respecto a los derivados de nuestra raíz léxica, en cambio, solamente tienen cierta importancia los del verbo noeîn y se trata de aquellos que parten de νόημα: διανόημα (Jenofonte), ἐπινόημα (Antifonte).

d) Para concluir, nos queda el grupo más numeroso de todos, el que abarca los términos compuestos con una preposición que precede

¹ Como, por ejemplo, νουθέτημα, νουθέτησις, νουθεσία, etc... (cf. apéndice ya mencionado).

² Como ἀμφοινοέω (Sófocles), ἀνοητεύω (Aristófanes), δύσνοια (Sófocles), όμονοέω (Tucídides).

³ ὕψηλόνοος, θηλύνοος (ambos en Esquilo), κρυψίνοος (Jenofonte).

al sustantivo (noûs) o al verbo (noeîn)._____

Precisamente las grandes protagonistas de la derivación de ambos en la época clásica son las preposiciones, y esta circunstancia resalta aún más ante su escasa relevancia en las épocas precedentes. Además de su predominio casi total sobre otros tipos de compuestos (adverbiales, adjetivos) o de derivados, parecen relacionarse, estos casos de compuestos mediante preposiciones, con las expresiones preposicionales de noûs (y otros vocablos de la familia). Vemos como unas veces surge antes el compuesto de noûs-noeîn (ἐννοεῖν en Esquilo) que la locución preposicional (ἐν νοῶ en Herodoto). Casos similares son los de διὰ-, μετά-, πρό- o ὑπερ-, con compuestos y derivados anteriores a las expresiones preposicionales correspondientes, que tan sólo aparecen con Demócrito y Platón. Por contra, a veces sucede todo lo contrario: ἐπί- ya formaba expresiones preposicionales con noûs en Teognis, pero no surge el compuesto verbal a partir de noeîn hasta Herodoto ; lo mismo sucede a κατά-.

Tales compuestos preposicionales y sus correspondientes expresiones tienen al menos dos fines: a) permitir a los autores clásicos el empleo alterno de ambos tipos para aquellos usos 'no-técnicos' de nuestro término, y b) 'especializarse' como términos que van más allá de un noûs genérico, que abarca entonces casi todos los significados específicos que aquellos suponen; este último caso es, sobre todo, el de los maestros rétores como Gorgias. El proceso concluye en Demóstenes con sus juegos de oposiciones entre miembros de la familia de noûs-noeîn como los ya indicados eunoía/prónoia y metanoieîn/pronoeîn; y, más que nada, la paradigmática noûs // prónoia/diánoia dentro del terreno puramente cognoscitivo, que nos muestra a noûs como género de dos de sus facetas en tiempos menos especializados, o sea, en tiempos homéricos y arcaicos; "previsión"

(prónoia) y "razonamiento" (diánoia). Demostrándose así no sólo la citada tendencia de la retórica clásica sino el influjo habitual de las definiciones filosóficas de autores pertenecientes a una generación precedente, como es el caso de Platón respecto al orador contemporáneo de Aristóteles. Vemos, pues, como se ha invertido la situación desde un indudable acicate a los filósofos por parte de los autores literarios -impulsando la mayor riqueza y precisión del léxico- en los inicios de este período clásico, a la adopción por parte de autores literarios posteriores de los logros terminológicos de los filósofos precedentes en las postrimerías del clasicismo griego.

De cualquier forma, son precisamente los filósofos los que inciden con mayor fuerza para especificar y tecnificar esta familia léxica, aunque lo hacen muy selectivamente, es decir, respecto al propio noûs y a algunos de sus principales derivados (junto a otros de noeîn)¹. Lo notable del caso es que el propio noeîn y buena parte de los nuevos compuestos preposicionales (igual que otros adverbiales o adjetivos de esta época o anteriores) se alejan cada vez más de las tecnificaciones expresivas propias de la filosofía, quedando para aludir a capacidades ético-anímicas genéricas o a distintas acepciones de los rasgos sémicos iniciales de noûs-noeîn: bien sean estos últimos positivos,² o 'privativos-negativos'.³

¹ Entre ellos: ἀνόητος, διάνοια - y sus derivados -, νόημα, νόησις o νοητός.

² Es el caso de los que significan "tener intención de o tener un plan" (διανοέομαι, ἐννοέω, ἐπινοέω); "comprender" (κατανοέω) "considerar todos los aspectos" (περινοέω); "reflexionar" (συννοέω).

³ Como "arrepentirse, cambiar de opinión" (μετανοέω), "errar" (παρανοέω), "sospechar" (ὑπονοέω).

D. En Platón .

Sin duda, son numerosos los compuestos y derivados de esta familia léxica utilizados por el maestro de Aristóteles. También son de importancia sus aportaciones para ampliar dicha familia que llegan a trece nuevos términos.¹ Tanto en las palabras de dicha raíz ya conocidas como en las innovaciones supera ampliamente el maestro al discípulo, quien prescinde de compuestos y derivados de noûs-noeîn ya frecuentes en la época clásica o, al menos, en Platón.

A pesar de todo, el gran filósofo ático se limita a seguir la estela de los autores literarios y filosóficos del clasicismo, completando algunas parcelas de los compuestos preposicionales como ya se señalaba anteriormente. Concretamente, según sus necesidades de mayor precisión gnoseológica, introduce -νόησις precedido de διὰ , ἐν , κατὰ. Además de -νοητικός con los prefijos preposicionales διὰ , κατὰ (o de ὅμο- que se les aproxima). Aun así, los más notorios entre sus compuestos o derivados de nuestro grupo léxico son dos: ἀγχίνοια, ἀνοηταίνω. El primero es un sustantivo derivado del ἀγχίνοος ("sagaz") de Homero, alude a la cualidad del hombre que posee este tipo de noûs: la "sagacidad"; es curioso ver como esta nota esencial del primitivo sentido de nuestro término subsiste y se refuerza en Platón con esta nueva palabra, que, por cierto, empleará asimismo Aristóteles. Respecto a ἀνοηταίνω se trata de un verbo derivado de ἀνοητ- ("privado de razón", "insensato") y como indica su sufijo (-αίνω) se refiere a la causa del estado negativo ("carencia de razón"). Lo emplea Platón como opuesto de noeîn para formar un paralelismo verbal con los dos juegos de oposiciones sustantivos y adjetivos ánoia-/noûs+, y anoétos-/noetós+.

¹ Cf. en el Apéndice repetidamente citado, las señaladas como contribuciones platónicas.

Los derivados y compuestos de esta raíz que Platón se limita a utilizar ofrecen problemas de clarificación debido a su gran número, además de la complejidad léxica que afecta a toda la obra del filósofo ático. Sólo podrán hacerse, por consiguiente, algunas indicaciones muy genéricas. Por ejemplo, advertir la posibilidad de escindir la familia léxica completa en dos grandes bloques sémicos: uno, el que asume aspectos cognoscitivos y, el otro, el que abarca aspectos ético-emocionales; como se ha visto tal tendencia influirá en el orador Demóstenes con posterioridad. En realidad, puede decirse que ya en Platón existe cierta división entre los términos de la familia que se 'tecnifican' -los del campo gnoseológico- y los que se 'vulgarizan' y equivalen, en ocasiones, a fórmulas prefijadas y expresiones preposicionales, estos últimos son precisamente los más ambiguos, los que afectan a aspectos 'ético-emocionales'.¹

Todas estas afirmaciones han de matizarse con el recuerdo de las inevitables excepciones a las mismas que produce Platón, inducidas por la distancia en el tiempo de unas obras de otras, junto a su riqueza literaria; ambas circunstancias implican unas variaciones y 'exuberancia' léxicas, magníficas desde el punto de vista lírico, pero inadmisibles desde el punto de vista habitual a partir la Filosofía Medieval 'aristotelizante', que ha sido la que ha sentado las bases de lo que se entiende tradicionalmente como 'correcto' en Filosofía, tras las

¹ Ejemplo de vocablos gnoseológicos serían: *διάνοια* y sus derivados; *νόησις* y los suyos; también otros derivados de *νοεῖν*: *νόημα*, *νοητός*... Así como los verbos con prefijo preposicional: *ἐν-*, *ἐπί-*, *κατά-*, *πρό-*, *σύν-*, *ὑπό-*, (*-νοεῖν*).

Y de términos 'ético-emocionales': *δύσνοια*, *δύσνοους*, *ἔννοια*, *ἔννοους*, *ὁμονοεῖω*, *παρανοεῖω*.

huellas de Aristóteles y su Lógica. Por contra desde fines del siglo pasado se abre con gran fuerza una corriente 'lírico-poética' en la Filosofía Contemporánea que recupera el olvidado mundo de los poeta-filósofos Presocráticos y el del propio Platón, con su exuberancia terminológica y su lirismo, un ejemplo eminente de ello sería la discípula de Ortega, María Zambrano.

PARTE II

LA HERENCIA DEL PASADO

CAP. I. ARISTÓTELES: EL LEGADO DE SUS ANTECESORES (INTRODUCCIÓN)

“ τῆς φύσεως γραμματεὺς ἦν, τὸν κάλαμον ἀποβρέχων εἰς νοῦν. ”

[Suda y Attico, recogido por Eusebio, *Præp. év.* XV 809c].¹

Curiosamente el legado recibido de sus predecesores por parte de Aristóteles no es un tema que muchos estudiosos se planteen: si se menciona es de forma ocasional y referido, casi siempre, a Platón. Sin embargo, se admite la influencia decisiva que en nuestra visión de la filosofía anterior – ante todo la ‘presocrática’– tiene Aristóteles; algunos autores la consideran negativamente, acusando al Estagirita de “deformar” dichas filosofías precedentes, otros, por contra, defienden a aquél,² resaltando el extraordinario valor de sus datos sobre autores que –si no fuese por su cuidadosa recopilación de viejos ‘libros’ (papiros)– no conoceríamos hoy sino por su nombre y un puñado de anécdotas, casi siempre falsas.³

¹ Caracterización de Aristóteles («el secretario de la naturaleza que mojaba su pluma con inteligencia»), ofrecida por I. Düring, *Aristotele*, pág. 579.

² Sobre la discusión mencionada véase Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, Vol I, Pág. 51 y ss.

³ Cfr. el análisis clasificador de las fuentes presocráticas en Kirk-Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, pág. 19 y ss. Vienen a decir que la información procede, masivamente, o de Aristóteles directamente, o de Teofrasto y su «Historia de la Filosofía» (perdida en su mayor parte); pero éste último trabajó con seguridad a partir de los manuscritos de la biblioteca heredada de Aristóteles. Trabajo de erudición que el de Estagira iniciara con sus libros (pérdidos también) sobre los pitagóricos y el atomismo. Para ampliar más la información ver I. Düring, *o.c.*, pág. 47.

En cambio en este estudio se trata de fundamentar sólidamente nuestro conocimiento del término en Aristóteles y para ello es imprescindible valorar el influjo de sus antecesores en su utilización; ya que pudo resultar decisivo no sólo en la adopción del susodicho vocablo por Aristóteles para expresar un concepto filosófico muy especial dentro de su filosofía, sino que pudo incluso arrastrarle a un extremo conceptual e ideológico -por los significados que conllevaba- que quizá él no hubiese querido alcanzar.

El olvido de tal influencia, parece un error grave a la hora de encarar un problema de uso de la lengua por parte de un autor; puesto que la lengua que uno utiliza es siempre herencia del pasado. Y lo es doblemente en el caso de un filósofo, ya que, al legado lingüístico común, une el del vocabulario técnico que le permite dialogar constantemente con los que filosofaron antes que él.

Pero hay, sin duda, una poderosa razón para que no se haya tomado seriamente en consideración ese influjo léxico en Aristóteles de los que le antecedieron; en realidad, hay más de una.

El primer factor es, precisamente, su caracterización de "historiador de la filosofía griega" *avant la lettre*; pues, en los textos que le merecieron tal título, el estagirita se vió obligado a comentar los puntos de vista de los filósofos anteriores respecto a muchas aporías, e, inevitablemente, criticó a éstos por su expresión y su formulación conceptual de las mismas. De tal manera que, la tesis más difundida es que Aristóteles no debería nada lexicalmente a sus predecesores -sea en el uso del vocabulario filosófico, sea en el de la lengua común- porque criticó negativamente el léxico anterior y lo sustituyó por otro, completamente propio: éste sería así el primer lenguaje científico-técnico de la historia.

Esta falsa imagen que acompaña tradicionalmente al de Estagira -a pesar de los estudiosos de nuestro siglo, acerbamente contrarios a la misma- subsiste en los no especialistas y goza de buena salud, entre los que no tienen conocimiento de los datos objetivos repetidos por los estudiosos y que han dejado ya sentadas unas cuantas afirmaciones:

a. Que Aristóteles utiliza preferentemente la lengua vulgar o las denominaciones que adoptan los habituales de cada especialidad que analiza, se trate del léxico biológico, del filosófico o del de otra índole.¹

b. Que, por tanto, no elabora un léxico técnico-científico propio, tal como lo entendemos hoy, no siquiera lo intenta.

En suma, el procedimiento de Aristóteles es el más natural para un pensador de su época: emplea el léxico a su alcance, sea en la lengua vulgar, sea entre los expertos de una materia determinada; y se limita a precisar en qué aspectos asume dicho léxico y/o en qué otros no lo hace, a esto se reducen muchas definiciones aristotélicas. Sólo si es inevitable crea un nuevo vocablo; hasta tal punto que para cimentar su filosofía, en la denominada 'estructuración metafísica de lo real' que realiza en la *Metaphysica* se hallaría un solo término radicalmente nuevo: ἐντελέχεια,² los restantes puede que tengan sentidos muy novedosos dentro de su sistema pero son términos del lenguaje ordinario, de alguna jerga o del vocabulario filosófico

¹ Louis, P. : "Observations sur le vocabulaire technique d'Aristote", (vé. Bibliogr.) Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, págs. 205-207.
Aubenque, P. *Le problème de l'être chez Aristote*, pág. 9, n.2.

² Cf. DÜRING, *l.c.*, pág. 36. Por su parte, Nuyens, *ibidem*, afirma que Aristóteles aportó, sin duda, términos originales como δύναντις, ἐνέργεια, o ἐντελέχεια, pero prefería -según sus propias manifestaciones { las de Arist. }- contentarse con el uso ordinario de la lengua, siempre que era posible.

anterior. Aristóteles no sería entonces una excepción dentro de la Filosofía Griega clásica -y aun de la filosofía en general ¹- y no contaría, por tanto, con un lenguaje tecnificado o científico (incluso aplicando impropriamente dichos términos). En realidad en él, como en todo filósofo, estaríamos según Coseriu ante una mezcla de tres tipos de lenguaje: 1) la lengua común -la lengua griega de su tiempo-; 2) el lenguaje filosófico heredado y 3) sus propias acepciones sémicas y/o estructuras lingüísticas personales. ²

Sin embargo, existe una segunda motivación para que sólo se haya considerado el juego de influencias, que históricamente se estableció entre Aristóteles y sus predecesores, desde un punto de vista unilateral -el del influjo de Aristóteles en nuestra percepción de la filosofía anterior- y reside en los condicionamientos de la transmisión de la obra aristotélica. ³ Puesto que, a causa de lo discutido de su figura en la turbulenta época en que vivió -un macedonio ligado a la casa real macedonia-, su obra no tuvo la difusión deseada entre sus coetáneos atenienses; ni entre los de generaciones sucesivas, por otros motivos -por ej., Epicuro le interpretó maliciosamente, a pesar de lo que indudablemente le 'debe' su ética-, el redescubrimiento de sus escritos gracias a la edición del *Corpus* por Andrónico de Rodas dió un giro inesperado al legado filosófico que habíamos de recibir del mundo griego. Resultó fácil, en esta peculiar situación, sacar de su contexto histórico y filosófico a Aristóteles: ni Andrónico ni nadie en su época podía comprender el planteamiento filosófico de un autor muerto hacía más de doscientos años, ni el

¹ Cf. E. Coseriu, "Introducción al estudio estructural del léxico", en *Principios de Gramática estructural*, pág. 96 y ss. Y T. Calvo Martínez, "Léxico y Filosofía en los Presocráticos", pág. 11; (vé. Bibliogr.)

² Coseriu, *l.c.*, pág. 98.

³ Cf. I. Düring, *l.c.*, ver la Introducción completa.

sentido de su trabajo ni, mucho menos, por poner un solo ej., los guiños irónicos que dirigía a sus interlocutores por medio de citas, expresiones o paráfrasis de filósofos o literatos de su época o las anteriores. Así una obra abierta, aporética y rica en planteamientos más que en soluciones, de críticas mordaces y fulgurantes de su contexto intelectual, se convirtió -desgajada de su tiempo y de su función magistral- en un *Corpus* sistematizado artificiosamente por un erudito de gran valía, pero no un experto en Filosofía.¹

El Aristóteles que percibieron sus comentadores posteriores no se parecía mucho al que diera sus lecciones, primero en la propia Academia, y, luego, en el gimnasio próximo al Liceo, del que el primero tomó su nombre; allí, al parecer, pudo no ser otra cosa sino uno entre otros profesores extranjeros -de los cuales varios procederían de la Academia platónica-. El Aristóteles que polemiza, bien con los otros académicos -de diferente tendencias filosóficas-, bien con la escuela de Isócrates -la gran rival de la Academia en la pugna por el favor de los jóvenes pudientes de Atenas o de fuera-, no es en absoluto un autor que escriba obras definidas ni definitivas: reescribe, anota, extrapola sus lecciones anteriores, una y otra vez, y rara vez prepara algo para la publicación, excepto algún trabajo de pura erudición como la lista de vencedores delficos.² Este Aristóteles es un 'experto libresco' -

¹ Cf., entre otras muchas, la caracterización del Aristóteles histórico de E. Lledó Iñigo, en su Introducción a las traducciones de *Ética Nicomáquea* y *Ética Eudemia* para la editorial Gredos: «Era además evidente, que un pensamiento que (...) no estaba lastrado por ninguna herencia libresca y que se había despertado a la vida intelectual oyendo las palabras de Platón (...) fuera mucho más libre y creador que lo que, a lo largo de los siglos iba a establecerse.» Pág. 9.

² También P. Moraux caracteriza a Aristóteles de forma parecida en su "L'évolution d'Aristote", (ver Bibliogr.): «Quoi qu'il paraisse, Aristote n'a pas plus que Platon été l'homme d'une solution simpliste et unilatérale. Il s'est efforcé d'éclairer les problèmes de tous les côtés. Désireux de ne négliger aucun aspect du réel, il n'a jamais, malgré son goût pour la synthèse et la vigueur de sa génie, conçu de système rigide et bien arrêté. Chacune des époques de sa carrière se caractérise par la même richesse multiforme de sa pensée. On doit en dire autant de vocabulaire: Il reste toujours mouvant et souple, et l'on risque gros à prétendre que tel sens d'un mot donné caractérise une époque, et tel autre, une

algo extraordinario en su época- además de poseer un afán de investigación empírica y de recopilar toda clase de especímenes de los reinos mineral, vegetal y animal: su curiosidad insaciable le lleva a recorrer todos los terrenos del saber conocido y en ellos trabaja por acumulación de información ('inducción', lo llamamos nosotros) y de pruebas empíricas de todo tipo.

Como puede verse, éste es un retrato somero de Aristóteles pero muy alejado del que nos ha legado la tradición: pero ¿de qué tradición hablamos?. De la de autores que vivieron entre doscientos y dos mil años después que él. No es extraño que la descripción que hemos hecho- que tanto debe a I. Düring y W. Jaeger- suene aún hoy extraña; pero lo inadmisibile en estos tiempos es 'fiarse' de la coherencia y aparente sistematización del *Corpus*, pues ha quedado totalmente demostrado que es fruto de la mentalidad y el trabajo de Andrónico de Rodas y no del propio Aristóteles. Ya que éste murió de forma imprevista, a una edad (63/64 años) que hacía presagiar estudios de mayor entidad aún, si recordamos que su maestro Platón a esa edad no había escrito la mayor parte de sus obras de mayor trascendencia, todas las de su último período, el de mayor enjundia y fertilidad de ideas. Si añadimos que murió en el exilio, tras una precipitada salida de Atenas, no es extraño que dejase sus papeles personales, anotaciones, apuntes de clase, disertaciones, conferencias, etc... en el mayor desorden; y si recordamos, además, la rocambolesca historia de su transmisión (como parte de su herencia), cualquier duda sobre lo 'helenístico' de la sistematización del *Corpus* queda disipada.

Si nosotros, con tantos estudios debidos precisamente a la gran filología alemana -y sus epígonos de otros países-, no podemos

apenas, a pesar de ello, desprendernos de la falsa impresión de orden interno que produce el citado *Corpus*, ¿qué no sería para todos los comentaristas posteriores a su edición a veces en doce o quince siglos? . Incapacitados, por la carencia de técnicas modernas y de nuevas disciplinas lingüísticas, de dirimir que es lo espurio y lo auténtico, lo propio de imitadores y falsarios o lo del propio estagirita.

En la inevitable confusión -que con tantas ayudas apenas puede hoy evitarse- cayeron grandes espíritus -como Averroes, Maimónides, S. Alberto Magno, S. Tomás de Aquino o Suárez- pero también un Brentano a fines del siglo pasado y comienzos de éste.¹ Fue el 'desgajamiento' del autor respecto de su tiempo lo que les llevó sin remedio a superponer a Aristóteles y su filosofar una imagen falsa de indiferencia respecto al magma histórico del que procedía efectivamente, y, como consecuencia, a obviar el legado que recibe y critica (positiva o negativamente) de sus antecesores en el uso de la lengua griega y en el ejercicio de la filosofía. Según esta imagen irreal, Aristóteles tendría un sistema coherente y completamente independiente -opuesto, incluso- del platonismo, sería el primer filósofo con un vocabulario exacto y propio (una 'terminología específica'), y/o su 'teología' estaría dentro -o muy cerca- de las concepciones religiosas centrales para quienes le comentan; y realmente inexistentes o ignoradas absolutamente por la cultura griega a la que perteneciera el estagirita, por cierto.² Esta 'visión' de la filosofía aristotélica daña definitivamente la posibilidad de

¹ Cf. la Introducción General al autor, de T. Calvo Martínez, en su versión del *De Anima*: "Y. Difusión e influencia de la filosofía aristotélica", pág. 69 y ss. [Es un buen resumen de esta cuestión].

² Como es de sobra conocido, fue Werner Jaeger quien comenzó a desarticular el anacrónico edificio construido sobre lo que, con extraordinaria impropiedad, se denomina el "sistema aristotélico". Cf. E. Lledó I. *l.c.*, pág. 8.

percibirlo en su ambiente, al proyectar sobre ella problemas, criterios y métodos que se suscitan muchos siglos después.

En suma, es una situación ésta compleja y paradójica:

a) por una parte, es el empeño de Aristóteles de tener en cuenta las posturas de autores anteriores respecto a un problema concreto (que le convierte en 'historiador' para la tradición) lo que nos causa la primera impresión -falsa, claro es- de su 'originalidad' respecto a aquéllos, sobre todo por las acerbadas críticas que incluye a veces.

b) por otra, las extrañas circunstancias que permiten el semi-olvido y redescubrimiento posterior de su obra, hacen que ésta se utilice por los comentadores como algo 'atemporal' y carente de las virtudes y limitaciones propias del posclasicismo griego, admitiendo, así, toda clase de proyecciones de doctrinas que le son inevitablemente ajenas.

Luego, o por referirnos el pasado de las aporías que le preocupan, o por presentarse a nosotros desde problemáticas muy posteriores, que, naturalmente, le son extrañas, en ningún caso nos aproximamos al hombre y su obra; que tanto le debían al pasado, pero que sin duda revolucionaron el sistema conceptual de la filosofía como ningún otro autor lo hiciera hasta entonces (y quizá tampoco después), aunque siguiera en ello -como en todo- la huella de su maestro, Platón.

A todo lo anterior, se añade un dato real: el lenguaje y el estilo aristotélicos son más modernos que los de sus antecesores, con lo cual nos resulta más cercano que ningún otro pensador griego; si añadimos a esta realidad el falso sistematismo del *Corpus* añadido por el editor, podemos sentirnos -como ocurriera a partir del medioevo- excesivamente cerca de su pensar, creer que comprendemos lo que, sin

un gran conocimiento de la cultura en que vivió, nos es completamente incomprensible. Este nuevo peligro para acercarnos al Aristóteles histórico todo lo posible, se agrava con las traducciones habituales del estagirita impregnadas por todas partes de vocabulario medieval, tremendamente interesante e innovador, pero fuera de lugar para verter a un pensador antiguo.

Con todo, hagamos las salvedades que hagamos, el dato está ahí: Aristóteles parece hablar nuestro propio lenguaje filosófico, manejar las mismas -o al menos parecidas- estructuras conceptuales y sistemas léxicos que utiliza la filosofía medieval o, incluso, la moderna. Guthrie expresa esta sensación de forma admirable:

«Cuando se estudia a los presocráticos, se experimenta a menudo la sensación de que vivían en un mundo de pensamiento diferente del nuestro. Cuando llegamos a Aristóteles, hallamos que él piensa con criterios mucho más cercanos a los que la mayoría de nosotros (aunque no los más avanzados científicamente) nos plegamos hoy. Su concepción básica es la que podríamos considerar como la del sentido común. Si existe una cortina que separa nuestras mentes de las de los presocráticos, él, aun siendo griego y casi contemporáneo suyo, está ya situado en la misma parte que nosotros.»¹

Mas, nos conviene recordar, que estas características coexisten en la obra aristotélica con ideas de un arcaísmo asombroso, así lo señala, por cierto, el propio Guthrie:

«...incluso Aristóteles (a quien, a despecho de los críticos que ha tenido en todas las épocas, le debemos tanto en la fundamentación imprescindible de los conceptos abstractos, sobre los cuales se basa nuestro pensamiento) posee algunas ideas fijas que nosotros hallamos en él con una sensación de sobresalto: la convicción, por ejemplo, de que los cuerpos celestes son seres vivos, la creencia en la perfección especial de lo circular o esférico y algunas nociones curiosas sobre la primacía del número tres, que sin duda son anteriores a los comienzos del pensamiento filosófico.»²

¹ W.K.C. Guthrie, *o.c.*, pág. 229. [Y, una vez más, es su función de 'historiador' inicial de la filosofía lo que lo aleja de su tiempo].

² *O.c.*, pág. 16.

Ambos aspectos son igualmente ciertos, pero hoy en día, quizá por la 'ley del péndulo', sea el momento de resaltar las conexiones del autor con el magma cultural griego al que perteneció, ya que la actitud de considerarlo 'adelantado' y 'escindido' de su tiempo, ha sido sobradamente asumida con anterioridad al *Aristóteles* de W. Jaeger.

Por todo lo cual, debimos, en este estudio, dedicar una amplia primera parte a examinar, precisamente, el 'estado de la lengua' - tanto de la literaria o culta, como de la filosófica- con el que se encuentra Aristóteles: en una palabra, el material léxico que estaba a su alcance.

CAP. II. LA LENGUA HEREDADA.

INFLUENCIA CONTEXTUAL.

Como se señala en el subtítulo de este capítulo, se analiza ahora el influjo que los autores precedentes ejercen en el aspecto sintagmático o contextual del empleo de nuestra palabra en Aristóteles: sin duda, es la cuestión que permite mayor objetividad y menores discrepancias, puesto que la prueba la constituyen los propios textos del autor de Estagira.

El orden expositivo seguido aquí es muy semejante al del apartado similar de las conclusiones de la primera parte de esta obra. Se trataría, por consiguiente, de ir acotando sucesivamente lo que se denomina 'contexto léxico': primero se verán las figuras retóricas de importancia, luego, proverbios y frases hechas, finalmente, se añaden expresiones de todo tipo -añadiendo a las más comunes, vistas en la primera parte, las adjetivas y nominales-; se complementa igualmente el capítulo con un análisis somero de la familia léxica del vocablo en este autor.

1. FIGURAS RETORICAS.

En las conclusiones a la primera parte notaria el lector que la metáfora y el símil fueron las únicas en ser tenidas en cuenta, también el predominio como recurso literario de 'especialización' lingüística de la metáfora por su transcendencia para la poética sobre todo. En cuanto al símil fue Platón quien nos forzó a incluirlo en el apartado; del mismo modo, si éste fuese un estudio sobre el maestro ateniense se hubiera tratado el tropo más cercano a la comparación (o símil): la alegoría, de tanta importancia en los diálogos platónicos más célebres.

1.1. LAS METAFORAS O TRASLACIONES.

Señalemos, ya desde el comienzo de la exposición propiamente dicha, que las metáforas no son 'moneda corriente' en el *Corpus aristotelicum*; apenas unas cuantas traslaciones atestiguan la permanencia en Aristóteles de un recurso, sin duda, primitivo para el nivel de 'tecnificación' lingüístico logrado ya en la filosofía clásica griega.

De ahí que todas las que aparecen sean reproducciones o nuevas 'versiones' de las ya enunciadas por quienes le precedieron. Comprobémoslo.

Con una acepción 'positiva' de noûs tenemos la mayoría de ellas:

a) Noûs se acompaña del verbo περιφορέω ("llevar en derredor", "rodear", "circular") ; tal como apareciera en Homero περίειμι, significando algo muy parecido.¹

b) La coincidencia es total en otra metáfora parecida: la de noûs acompañado de λαμβάνω,² tan corriente por otra parte; se recordará que Herodoto la utilizó especialmente.³

c) Y utiliza una metáfora casi idéntica a la del περιλαμβάνω de Empédocles: ἐμπεριλαμβάνω ("abarcar", "abrazar") que muestra las claras resonancias presocráticas en su filosofar.⁴ O, también, el verbo ὑπολαμβάνω ("recoger", "sostener") en una mención a Platón en una obra de 'imitación' platónica.⁵

d) Concluimos con una traslación preciosa, de enormes resonancias platónicas, que aparece en la *Rhetorica* como cita anónima: "« τὸν νοῦν ὁ θεὸς φῶς ἀνῆκεν ἐν τῇ ψυχῇ »" (*Rhet.* 1411b12). Su importancia se hará notar en los símiles platónicos que se repiten en el *Corpus*.

Con un matiz 'negativo' hay un solo caso de empleo del término:

El noûs "embotado" -viejo conocido desde Homero⁶- que se expresa esta vez con el verbo περῶ ("estropear", "embotar").⁷

¹ *De An.* 407a 20.

² *Rhet.* 1363b 14.

³ También estaría en este apartado ἀφικνέομαι ("alcanzar"), que pertenece a un texto apócrifo (*Physiogn.* # 813b 32*).

⁴ *GA* 737a 10.

⁵ *Eudemus* 38 R³.

⁶ Y que nos recuerda en una cita de Homero el propio Aristóteles: κλέπτω, "robar, sustraer, realizar con perfidia" (*EN* 1149 b 17).

⁷ *Resp.* 472a 21. Algo similar, aunque menos claro, ocurre con *Probl.* #916b 17*, donde aparece el verbo κοπιῶ ("estar cansado, hastiado"). O en otro texto dudoso, *Symposion*: λαβῶμαι, "dañar, corromper, devastar" (*Fr.* Rose, 3ª ed., *Fr.* 102, l. 5). (Vé. a ambos en el Apéndice de Citas del *Corpus*).

Como puede verse, en suma, no es éste un recurso usual en Aristóteles.¹ Tampoco debe extrañarnos el hecho en un autor que trata de lograr un léxico si no científico si lo más preciso posible y alejado de las florituras líricas que no apreciaba en absoluto: la metáfora poética en sí misma se desecha en favor de mejores instrumentos de precisión léxica y conceptual. Pero aún se encuentran todas las anteriores en nuestro autor, como legado del pasado.

1.2. EL SIMIL O LA COMPARACION.

No se trata ya de un tropo -como la metáfora- sino de una figura 'del propio pensamiento': más cercana, por tanto, a lo conceptual que a lo expresivo; mejor integrada, con ello, en un pensamiento filosófico que una figura tan altamente poética como la metáfora.

No es extraño, por consiguiente, que, de las dos figuras retóricas que entramos a considerar, sea el símil la de mayor frecuencia en Aristóteles, quien lo tiene en la suficiente consideración como para afirmar que establecer similitudes sería el cuarto instrumento de su dialéctica.² Recurso, el del símil, que ya fuera abundante en el Platón de madurez y vejez, y que su discípulo retoma como instrumento lingüístico y conceptual de mayor 'precisión' que la traslación poética. Sin embargo, disminuye su utilización en Aristóteles en relación a su abundancia en las obras de los citados períodos finales de la producción platónica. Por otra parte, son tales comparaciones

¹ No crea el lector que se han eliminado de esta lista las metáforas 'propias u originales' del estagirita, para exponerlas más adelante: no las hay; excepto si se consideran de tal forma alguna de las mentadas más arriba a pesar de la palpable influencia que reciben de la tradición.

² *Top.*, I, cap. 17, 108a.

aristotélicas de origen platónico : pues gran parte de dichos símiles son 'copia' casi literal de las que estableciera la rica imaginación del filósofo ateniense. Ocurre en casos como los del noûs "ojo del alma", archiconocido símil del libro VI de la *República*; o en la comparación-retruécano entre nómos-noûs de las *Leyes*, ambas citadas ya en las conclusiones a la primera parte.

Empecemos ya a analizar estos casos y los que restan:

1. El símil mentado ya, noûs como "ojo del alma (psykhé)" tiene en nuestro autor algunas 'variaciones', pero organizados todos los textos en torno al parecido entre el órgano de la visión física y el de la espiritual:

a) Por un lado, está el pasaje de *Top.* (108a 11), en el cual se compara la función del noûs con respecto al alma (psykhé) con la que desempeña la "vista" (ὄψις) en el "ojo" (ὀφθαλμός).¹

b) Mientras que, en *EN* (1096b 29), establece una comparación ("analogía" la denomina él) muy similar a la anterior, pero no idéntica: lo que la "vista" (ὄψις) es para el "cuerpo" (sóma), el noûs lo es para el "alma" (psykhé).²

c) En otro texto de la *EN* (1144b 12) hay un pasaje con fuertes reminiscencias de *República*, libro VI, en él nos compara al privado de noûs con el que camina "a ciegas" (ἄνευ ὄψεως).³

d) Finalmente, en *De An.* (408b18 y ss.) establece Aristóteles una comparación más difusa, pero que sostiene el mismo tono de

¹ " (οὗτον ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ , νοῦς ἐν ψυχῇ...)" [*Top.* 108a 11].

² " ἀλλ' ἀρά γε τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἕν, ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἓν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὲ ἓν ἄλλῳ" [*EN* 1096b 29].

³ "..., ὅτι ὥσπερ σώματι ἰσχυρῷ ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλεσθαι ἰσχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα · εἰάν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει· ἢ δ' ἕξις ὁμοία οὔσα τότε ἔσται κυρίως ἀρετή." [*EN* 1144b 13].

paralelismo entre el órgano sensorial ("ojo") y el noûs, en sus respectivos niveles.¹

No falta un pasaje apócrifo que refuerce esta semejanza entre su maestro y Aristóteles, pero no hace sino repetir lo señalado ya.²

2. La comparación entre nómos ("ley"-«órgano director»- de la ciudad) y noûs ("que dirige el alma") la retoma el de Estagira de las *Leyes* de Platón.³ El símil se basa en el aspecto puro o ideal que debe conformar las Leyes de la ciudad (que deben ser invariables, "divinas", por tanto), como lo es el noûs que cumple un papel equivalente en el alma. Además el noûs "puro" es el instrumento perfecto para elaborar esas Leyes elevadas, ajenas a cualquier interés privado:

a) Un primer texto de *EN* (1180a 22) donde simplemente se ponen en relación nómos-noûs: en él se dice que la ley tiene "fuerza obligatoria" (ἀναγκαστικήν... δύναμιν) y expresa cierta "prudencia e inteligencia" (phrónesis y noûs).⁴

b) Otra cita de mayor importancia, *Pol.* 1287a 24 y ss., en la cual se profundiza en el aspecto "divino" de ambos, nómos y noûs; llega Aristóteles a afirmar en ella que "exigir que gobierne la ley" es igual que exigir que "la divinidad y la inteligencia" gobiernen en solitario: «Por tanto, el que defiende el gobierno de la ley parece defender el

1 "Ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὐσία, καὶ οὐ φθείρεσθαι. Μάλιστα γὰρ ἐφθείρεται ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γήρα ἁμαυρώσεως, νῦν δὲ ὥσπερ ἐπὶ τῶν αισθητηρίων συμβαίνει· εἰ γὰρ λαβοὶ ὁ πρεσβυτὴς ὄμμα τοιονδί, βλέποι ἂν ὥσπερ καὶ ὁ νέος." [*De An.* 408b 18].

2 "· ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων." [*Meta.* 993b 11*].

3 *Leyes* 644a-645a; 714a. Incluso llegaba Platón a situar a ambos (noûs-nómos) como términos asimilados en *Leyes* 674b9.

4 "· ἢ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον, οὐδὲ δὴ ὅλως ἢ ἐνὸς ἀνδρός, μὴ βασιλέως ὄντος ἢ τινος τοιούτου ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγον ὡν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ." [*EN* 1180a 22].

gobierno exclusivo de la divinidad y la inteligencia, mientras que el que apoya el gobierno de un hombre añade un elemento animal.»¹

3. Cercano a estas comparaciones está el símil con 'ecos hegelianos' de la *Pol.* 1254b.² En él compara Aristóteles la sumisión del esclavo al amo con la del "cuerpo" (sóma) al "alma" (psyché), por una parte, y la del "deseo" (ὄρεξις, órexis) al noûs, por otra.³ Las resonancias platónicas del mismo van desde la expresión de *Fedón* de que al "alma" corresponde el "mando y dominio" -sobre el "cuerpo", claro-, hasta la cita de las *Leyes* 875cB, precedente más evidente aún.⁴

4. Un grupo importante de comparaciones aristotélicas lo forman las basadas en la relación "mano" (χείρ)-noûs. Inspiradas todas ellas, sin dudarlo, por la observación de Anaxágoras que nos relatara el propio Aristóteles en su *De Partibus animalium*:

«Anaxágoras, pues, afirma que el hombre es el más inteligente de los animales porque tiene manos, pero lo lógico es admitir que tiene manos porque es el más inteligente.»⁵

a) Aparte de la lógica discusión sobre el tema en dicha obra (*PA* 686a 25-29, 687a 7-23), nos aparece el símil en el *De Anima* 432a 2,

¹ "Ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθῃσι καὶ θηρίον." [*Pol.* 1287a 29].

² "6. Ἔστι δ' οὖν, ὥπερ λέγομεν, πρῶτον ἐν ζῳῃ θεωρῆσαι καὶ δεσποτικὴν ἀρχὴν καὶ πολιτικὴν ἢ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν." [*Pol.* 1254b 5].

³ Es, según esto, el esclavo puro 'instrumento' de su amo: no tiene entidad propia; Ch. Lefèvre ha examinado este texto en profundidad en su *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, pág. 218 y ss.

⁴ Cf. Apéndice de Citas Predecesores.

⁵ Versión de A. Bernabé, *De Tales a Demócrito*, pág. 271, del testimonio de Aristóteles sobre Anaxágoras (A 102), en *PA* 697a7.

entre "mano" (χείρ)/ aísthesis/ noûs: " ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χεὶρ ἐστίν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς δὲ εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν." [*De An.* 432a 2].¹

b) Un largo texto de los *Problemata*,* 955b 26-37*, obra de 'escuela' aunque se le reconoce clara inspiración aristotélica: en dicho pasaje se nos compara la función que cumplen las "manos" en el "cuerpo" con la del noûs en el "alma".² También precisa, más adelante, que conservamos en buen 'uso' durante más tiempo el noûs que las manos, ya que el cuerpo se deteriora más con la edad.³

2. LOCUCIONES 'HEREDADAS'

Como ya se advirtió en las conclusiones a la primera parte de este estudio, las denominadas 'locuciones' incluyen distintos tipos de expresiones: a) locuciones 'prefijadas' o 'frases hechas' (proverbios también); b) perífrasis verbales -que equivalen a un solo contenido lexemático, las únicas analizables en un ámbito semántico-; c) expresiones locucionales varias, es decir, las expresiones no verbales -adverbiales, preposicionales, nominales, adjetivas- que se combinan con nuestro término.

Examinemos, precisamente, las que reproduce o imita Aristóteles -en el orden señalado en el párrafo anterior- para verificar cuan

¹ Texto sobre el cual volveremos en la Parte III.

² " ...σώματι μὲν χεῖρα, ψυχῇ δὲ νοῦν; " [*Probl.* *955b 26*].

³ " ὥστερον δὲ τῆς τῶν χειρῶν δυνάμεως ὁ νοῦς παραγίνεται ἡμῖν, ὅτι καὶ τὰ τοῦ νοῦ ὄργανα ἐστὶ τῶν τῆς χειρός. " [*Probl.* *955b 35 y 36*].

permanente es un uso estereotipado de la lengua aun en un filósofo como el de Estagira.

2.1. PROVERBIOS. 'FRASES HECHAS': LOCUCIONES VERBALES.

El primer texto es el *EN*1141a 19: "ὥστε εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμωτάτων." Proviene -a través de Platón¹- de un proverbio desconocido para nosotros.² Interesa este texto porque nos permite ver cómo Aristóteles emplea un estereotipo para expresar un sentido claramente técnico de nuestro término: se compara el 'lugar' del noûs en la sophía con aquello que "corona" el discurso (precisamente a éste se refería el proverbio primitivo); en resumen, el noûs sería el acabamiento o la parte suprema del Saber científico, o sea, el "encabezamiento" de la Sophía, de ahí lo oportuno de este dicho ya utilizado por su maestro Platón (ὥσπερ κεφαλὴν...) para situar a nuestro concepto literalmente como la "cabeza" (κεφαλή) de toda la sabiduría teórica.

Ya no nos quedan casos completamente claros de proverbios o frases hechas heredadas por Aristóteles, al menos tan claros como el anterior; sí existen, por contra, algunos pasajes dudosos o en los que hay simplemente influencias indirectas de autores pretéritos. Los

¹ *Timeo* 69a-b.

² En realidad, su empleo 'prefijado' es mucho más claro en *Rhet.* 1415b 8, donde incluso hallamos la formulación referida al discurso y a lo "capital" en el mismo igual que en el texto del *Timeo* mencionado en la nota precedente, y en otros dos pasajes platónicos (*Gorgias* 505d2 y *Filebo* 66d1); el texto de la *Rhetorica* es el siguiente: "...ὅσον τὸ πρῶγμα εἰπεῖν κεφαλαιωδῶς, ἵνα ἔχῃ ὥσπερ σῶμα κεφαλὴν."

reunimos a continuación en una rápida panorámica:

a. *Rhet.* 1418b 35: “ Δεῖ δὲ καὶ μεταβάλλειν τὰ ἐνθυμήματα καὶ γνώμας ποεῖν ἐνιοτε, οἷον· «χρὴ δὲ τὰς διαλλαγὰς ποιεῖν τοὺς νοῦν ἔχοντας εὐτυχοῦντας· οὕτω γὰρ ὅαν μέγιστα πλεονεκτοῦεν.» ”
Un uso vulgar -que recordaremos al enumerar las perífrasis heredadas por nuestro autor- en el cual los comentaristas encuentran ‘reminiscencias’ de un texto de Isócrates.¹

b. *De An.* 415b16: “ ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ’ ἔστιν αὐτῆς τέλος.” Una frase emparentada con las descritas en el apartado B.II.3 de las Conclusiones a la Primera Parte,² que, con el significado genérico de “tener el propósito o la intención de hacer algo”, se acercan a esta locución completa alusiva a la cualidad del noûs de “actuar con una finalidad”. También se relaciona con ese mismo grupo de frases hechas otro texto del *De Anima*, 430b 6: “ Τὸ δὲ ἐν ποιῶν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον.”. Para aclarar estos pasajes es muy oportuno el texto de la *Metaphysica*, con el cual concluimos este subepígrafe, donde nos explica literalmente -un seguidor del propio Aristóteles- este tipo de expresión del noûs : « ...pues el que tiene entendimiento (noûs) obra siempre en vista de algo, y esto es un término; el fin, en efecto, es un término. ».³

c. Es hora de acercarnos a varias frases hechas que tienen en común proceder de autores concretos o haber sido fuertemente influidas por algún predecesor. En el segundo caso se encuentra *Meta.*

¹ *Archidamus*, § 50, pág. 126 B.

² Como, por ejemplo: “ ...τι ἐν νόῳ ἔχεις ποιέειν”.

³ *Metafisica*, García Yebra, pág. 92. El texto es: “ οὐδ’ ἂν εἴη νοῦς ἢ τοῖς οὐσιν ἕνεκα γὰρ τινος αἰεὶ πράττει ὃ γε νοῦν ἔχων, τοῦτο δὲ ἐστὶ πέρασ· τὸ γὰρ τέλος πέρασ ἐστίν.” [*Meta.* *994b15*]. Curiosamente esta frase de un fiel seguidor de Aristóteles recuerda otra, ya vista en la Parte I, de Sófocles : *Ant.* v.68.

1075a 7 - “ὥπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἢ ὁ γε τῶν συνθέτων ἔχει τι χρόνον...”- dónde nuestro término es técnico y la frase en su conjunto sólo guarda una semejanza relativa con dos citas de la *Electra* de Sófocles.¹ En segundo lugar, estaría una famosa expresión platónica sobre Anaxágoras que Aristóteles a su vez repite casi literalmente, tanto por puras exigencias sintácticas,² como para resaltar que comparte la opinión de su maestro de que Anaxágoras sólo emplea el Noûs como un *deus ex machina*, en la expresión latina que tan acertadamente expresa el sentido del texto de *Meta* 985a 19: “Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρηται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν’ αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν,” el cual tiene como referencia el pasaje del *Fedón*, tantas veces comentado por los especialistas, que relata la formación de Sócrates.³ El tercer caso lo representa una locución verbal, ya que la base de dicha frase, χώραν ἔχουσιν + dativo, es una expresión -“ocupar un sitio en...” -⁴ ; lo curioso del asunto es que es el noûs al que se le aplica (¡ es “un sitio **en** el noûs” !) con lo cual hallamos en Aristóteles un noûs como *locus*, sorprendente cuanto menos: “Καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν.” (*MA* 700b 20). Sin embargo ya teníamos un precedente nada menos que en los *Himnos Homéricos* (Himno IV, v. 394).

d) Se tratan aquí ‘frases’ que mejor cabría nombrar ‘locuciones verbales’ a veces: son expresiones de noûs + verbo con reminiscencias de autores más antiguos:

¹ Los versos 1013 y 1465, concretamente.

² Ya que el verbo χώμαι rige dativo y forma locuciones acompañado de la proposición πρὸς con acusativo.

³ La cita exacta es “ὥς ἄνθρωπος τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χράμενός...” [*Fedón* 98b 8-9], aunque lo primordial es el pasaje en su conjunto.

⁴ Una forma vulgar de la misma es de uso militar: ἔχεις γὰρ χώρον, “ocupar un lugar”. Otro ejemplo diferente de la misma expresión pertenece a Esquilo (*Eu.* v.24): “ἔχειν τὸν χώρον”.

1. 'διὰ χρόνου τοὺς μάλιστα νοῦν ἔχειν δοκοῦντας' (*Fr. Rose*³, fr. 538,16) ; ¹ ya aparece en Píndaro ('μάλιστα νόον') y en grado comparativo en Platón: 'νοῦν μάλλον ἔχον' ²

2. Tres expresiones similares: 'ἢ εἰ λάβοι νοῦν·' (*Rhet.* 1362a 24); 'νοῦν ὂν [καὶ φρόνησιν] λαβόντα.' (*Rhet.* 1363b 14); 'ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν,' (*EN* 1144b 12). Todas tienen precedente 'relativo' ya que , como se recordará, en Herodoto la expresión era 'λαβεῖν νῶ' ³

3. Incluye los dos únicos casos ⁴ que contienen el más frecuente de los verbos derivados de *ékhein* que acompañara en el pasado a nuestro término: προσέχω. Nos traen tales fórmulas locucionales recuerdo de las abundantes citas platónicas que eran sus iguales: 'εἴ τις προσέχοι τὸν νοῦν...' (*Insom.* 458b 19), con su habitual significado de "prestar atención", al igual que el segundo caso: 'οἱ δὲ προσέχουσι τὸν νοῦν', (*Fal.* 1316b 14).

4. Finalmente, un par de citas de muy distinto valor, una pertenece a la *Magna Moralia* (1197a 27), 'νοῦ αὐτὴ μετέχει·' y nos recuerda al *Timeo* platónico: 'νοῦ δὲ θεούς [μετέχειν]' (*Timeo* 51e6).⁵ La segunda de ellas emplea un derivado de un verbo muy cercano al anterior -ἄρχω- pero pertenece a una obra bastante más importante y cuya autenticidad jamás fue puesta en duda como lo fuera la obra anterior, es del *De Anima* : 'νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν' (*De An.* 404b 5). Contra lo que sería de esperar, ya que el texto habla de un

¹ También estaría: '...μᾶλλον νοῦν ἔχομεν' (*Probl.* *955b 22*).

² *Banquete* 181c 6.

³ A ellas se sumaría, si no fuera un texto decididamente apócrifo, el 'λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν,' del *De Mundo* * 391a 12*.

⁴ Añadiéndoles el apócrifo pasaje de *Probl.* *964b 16*: 'οὓν προσέχοντες τῇ βαδίσει τὸν νοῦν κυβερνωμένης δὲ τῆς διανοίας αὐτοῖς...'.
⁵ Curiosamente es el único caso que se ha encontrado de *noûs* con un derivado de *ékhein* , distinto de προσέχω , en Platón. Y en otros autores sólo se ha encontrado con ὑπερέχω en Teognis (v. 202) y παρέχω en Aristófanes (*Nubes* v. 317).

noûs que "pertenezca por igual a todos", el precedente del mismo no es platónico, sino que se trata de un pasaje del *Corpus Hippocraticum* ('τὸν νόον ὑπάρχεις'), pero siendo éste desgraciadamente apócrifo, al pertenecer a la falsa colección de cartas de Hipócrates (*17.123*), no tenemos certeza de su fecha exacta ni, por tanto, es demostrable dicha influencia o al menos que sea el precedente en el uso de dicha expresión.

2.2. PERIFRASIS LEXICAS.

Se trata de locuciones que equivalen a un solo significado, como ya se señalara en las conclusiones finales a la Primera Parte. En el caso de Aristóteles las únicas que aparecen -y lo hacen solamente como estereotipos heredados- son las de la forma más frecuente en la lengua griega hasta ahora: 'νοῦν ἔχειν', en sus diversas variedades. Dicha perífrasis surge en los casos que se reseñan a continuación: 104a 6, 686b 26, 1009b 5, 1110a 11, 1112a 21, 1115b 9, 1143a 27, b 7, 1237b 38, 1320b 7, 1362a 24, 1418b 35; amén de los *Fr.* 538, l. 6 y 556, l. 9 de la ed. V. R³.¹ Lo que dejan claro estas ocasiones en que la locución en cuestión significa "sensatez", "sentido común", "ser sensato o razonable" es que tales usos de la perífrasis en cuestión son muy escasos en Aristóteles, incomparablemente raros si lo comparamos con su maestro. Aristóteles usó, a no dudar, otras

¹ Otros pasajes son de más dudosa autenticidad incluso que estos dos fragmentos: el *Fr.* *326*, l. 18 (R³), bajo el epígrafe de de *Zoika** en la citada ed., -que agrupa obras sobre el mundo animal presuntamente perdidas- y que I. Düring en su *Aristotele*, pág. 577, considera obra de escuela, aunque sus materiales iniciales pudieran ser de época del propio Aristóteles; o, asimismo, las dos únicas apariciones de nuestra palabra en las supuestas cartas aristotélicas (*Aristotelis Epistolae**, I, l. 8 y III, l. 12*) cuya atribución a su presunto autores es, con casi absoluta seguridad, errónea, dada la conocida afición a 'inventar' epístolas del periodo helenístico tardío.

locuciones, expresiones o perífrasis para significar lo mismo;¹ sin embargo, no debemos presumir que siempre que aparece la expresión en el de Estagira contenga estos 'usos vulgares', o sea, esos significados perifrásticos ya conocidos, puesto que llega al extremo de aludir al "Intelecto" con un *νοῦν ἔχειν*.²

3. EXPRESIONES HEREDADAS.

Ampliamos aquí el apartado correspondiente a las expresiones con las de tipo adjetivo y nominales, puesto que las adverbiales y preposicionales se vieron ya -junto a las verbales y perífrasis- en las conclusiones a la Primera Parte, dónde la necesaria brevedad obligó a prescindir de presentar estas otras -expresiones adjetivas y nominales- que, sin embargo, se analizaron con el mayor detalle en el desarrollo de toda la citada Primera Parte. En este momento podemos y debemos detenernos en todas ellas para calibrar mejor la influencia de sus antecesores en Aristóteles.

¹ Prefiriendo para ello fórmulas que incluyan a *lógos* o alguno de sus derivados.

² Véase, por ej., 1248a 32: *ἔχουσι γὰρ... τοῦ νοῦ*. Aunque la cita más extraña en este sentido sea ésta: *ὥστ' ἐκείνων μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς βεῖον ἔχειν*, de *Meta.* 1072b 23, nada menos que una mención al *noûs* 'Divino' en medio del libro A.

3.1. EXPRESIONES ADVERBIALES.

Nunca han sido muy frecuentes, como ya vimos, y tampoco lo son en el *Corpus*. Además, apenas hay coincidencia entre las que utiliza nuestro autor y los que le preceden. La más interesante de las expresiones adverbiales aristotélicas - *θύραθεν νοῦς* -, aunque tenga vaga semejanza con la expresión ya conocida ' *χωρὶς νοῦς* ' -que apareciera en varios autores (Semónides y Sófocles)-, es netamente aristotélica. No así la expresión ' *νοῦ πλὴν θεός* ' (*EE* 1248a 29) cuyo matiz adverbial no evita que se deba a Anaxágoras, el único en utilizar ' *πλὴν νοῦ* ' como expresión preposicional, eso sí. Tales resonancias, en un pasaje de la *Ethica Eudemia* especialmente centrado en lo trascendente, no son seguramente casuales y Aristóteles o bien quiso con ello rendir tributo al autor jonio o bien hizo una asociación inconsciente.¹

¹ Un texto muy cercano es la famosa cita del *Protrepticus* (61 R³), ' *Ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός* ', que , según Jamblico, hace Aristóteles atribuyéndola a Hermotimo o Anaxágoras ; no parece casual, y probablemente tampoco se trate de una coincidencia. Aunque al respecto hay que tener muy en cuenta la afirmación de Düring , en su reconstrucción del *Protrepticus* aristotélico, de que la presunta cita de Aristóteles -y la mención a Hermotimo- es un añadido de Jamblico; presunción harta sensata ya que es difícil de creer que sea verdad que nuestro autor cometa un error como el de mencionar a Hermotimo, personaje decididamente legendario. Sin embargo, la semejanza entre la cita en sí y el ya mentado escolio a Esquilo o algún pasaje de Eurípides de marcadas influencias anaxagóreas, podría permitir suponer que la cita fuera auténtica y en cambio la mención a Hermotimo, no; personalmente no me parece disparatado, aunque sin duda la afirmación de un experto como Düring no ha de echarse en saco roto.

3. 2. EXPRESIONES PREPOSICIONALES HEREDADAS.

Si solamente hiciéramos una enumeración de aquellas expresiones preposicionales que utiliza Aristóteles y ya surgieron en autores de la Primera Parte, el trabajo sería sencillo. Pero si advertimos que la mayoría de ellas contienen un uso técnico de noûs advertimos dónde se encuentra la dificultad: como ya sucediera con la perífrasis 'νοῦν ἔχειν' cuyo sentido 'vulgar' era "sensatez", y en el estagirita era más frecuente en usos completamente técnicos y, por tanto, no perifrásticos pese a tener la misma formulación aparente. En el caso que ahora nos ocupa, muy similar, hay más usos técnicos que vulgares con expresiones que, anteriormente, eran estereotipadas, es decir, de usos vulgares. Comprobamos, una vez más, que a pesar de un enorme - y nuevo- respeto formal al lenguaje heredado, Aristóteles aprovecha dichas estructuras léxicas para una progresiva tecnificación del lenguaje filosófico; pero lo hace por este camino complejo y tortuoso, y no por el más obvio desde nuestra mentalidad, tan alejada de las extremas limitaciones léxicas y sémicas que él tuvo que sufrir. Comprobemos en este caso concreto como actúa la mentalidad aristotélica.

a) Una preposición tan típica como κατά -que ya formara expresiones con noûs desde Homero- puede tener de forma indistinto uso vulgar o técnico en el *Corpus*: *Fr.* 6 (Ross);¹ *HA* *610b 22 *; ² *EN* 1178a 7, 1179a 23 y 1180a 18.

¹ Fragmento que la edición de Düring del *Protrepticus* aparece como B65, al igual que en nuestro Apéndice de Citas completas del *Corpus*.

² El asterisco indica que el citado texto pertenece a un libro apócrifo de la *Historia Animalium*.

b) Volvemos a encontrar a la preposición impropia πλήν, que un solo filósofo, Anaxágoras, usara hasta ahora, en la expresión 'πλήν νοῦ', y que retoma como tal Aristóteles una sola vez y en una exposición de la doctrina del primero: *Meta* 989b 15.

c) La asimismo preposición impropia ἄνευ -que utilizaran tanto Herodoto como Platón junto a noûs¹- surge en el *Corpus* en dos ocasiones en la misma obra, *EN* : 1139a 33, 1144b 9. El último de estos pasajes concuerda punto por punto con otro del *Menón* platónico.²

d) Queda una preposición muy conocida, περί, y que, sin embargo, sólo aparece con noûs, hasta ahora, en tres autores: como título de una obra de Leucipo -Περὶ νοῦ-, formando parte de otra obra de Arquitas y en varios pasajes platónicos. También en Aristóteles la hallamos varias veces, con un uso técnico, y en su *De Anima*: 413b 24, 415a 12 y 429b 22; precisamente este último, con noûs en acusativo -y no en genitivo como hasta ese momento era habitual-³ se basaría en un único pasaje similar anterior del *Timeo*.⁴

e) Concluimos con ἐκ, la cual forma una expresión con nuestro término en tan sólo dos ocasiones, ambas de la *Magna Moralia* : 1197a 24, a 31. Como se recordará, ya estaba presente en las obras de Herodoto y Platón.⁵

¹ Herodoto 3.81; Platón *Fedón* 82b 3 y *Menón* 88b5-8.

² En 88b6 tenemos "οὐχ' ὅταν μὲν ἄνευ νοῦ θαρρῇ ἄνθρωπος βλάπτεται"; mientras *EN* 1144b9 dice: "καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἔξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι." Probablemente se trate, pues, de una paráfrasis de la cita platónica. Por otra parte, en Teognis ya se encontraba el verbo βλάπτω ("entorpecer", "perjudicar") que hallamos en ambos (Teognis v. 705).

³ Aunque siga apareciendo en *GA* 736b 5 con su forma clásica: 'περὶ νοῦ'.

⁴ Platón, *Timeo* 34a2.

⁵ Herodoto 6.12, 8.97; Platón, *Gorgias* 510c1.

3.3. OTRAS EXPRESIONES HEREDADAS

Se agrupan así las de tipo adjetivo y nominal, incluidas las 'enumeraciones' de corte platónico. Tales expresiones son de cierta importancia; destacan, precisamente, las formulaciones de los dos tipo genéricos de noûs -'divino' y 'humano'-, ya que tanto en Aristóteles como en el lenguaje por él heredado es frecuente que se exprese taxativamente el tipo de noûs del que se habla. Véamoslo.

1. Noûs 'humano':

Meta. 956b 35: ' ἄνθρωπος τῷ νῷ ' y *Meta.* 1075a 7: ' ὁ ἀνθρώπινος νοῦς '. Ambos recuerdan a citas del *Ciclo Epico* y de Teognis, la segunda de ellas, por cierto, nos la ofrece el propio Aristóteles en su *Ethica Eudemia*.¹

2. Noûs 'divino', mucho más numerosas, y como se verá, no de forma casual:

Eudemus, Fr. 38 R³: "...Πλάτων τὸν νοῦν ἀθάνατον μόνον...", dentro de esta obra que conservamos fragmentariamente.

De Anima 408b 29: " ὁ δὲ νοῦς ἴσως θεϊότερόν τι καὶ ἀπαθὲς ἐστίν.", que se ofrece completa dada su importancia.

GA 737a 10: " ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τι θεῖον τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς ", donde no sólo se califica o define a nuestro vocablo de "divino" sino que se hace con una expresión muy característica de Aristóteles (ὁ καλούμενος νοῦς).

Meta. 1072b 23: ' ὁ νοῦς θεῖον '.

EN 1096a 25: ' ὅλον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς ', que muestra cuán cerca

¹ Se trata de ' ἀνθρώπων νόον ' de *Los Regresos*, fr. 8, y de la cita de Teognis en *EE* 1235b 15: ' ἀνδρὸς νόον '.

están ambos conceptos para nuestro autor.

EN 1177b 30: 'θεῖον ὁ νοῦς πρὸς ἄνθρωπον', en este caso queda resaltado que el noûs es precisamente lo "divino" en el hombre.

EE 1217b 31: 'ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός,', tan parecida a la cita de *EN*

Pol. 1287a 29: 'τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους,' en quien resuena la primera de nuestras citas claramente.

Tales formas aristotélicas de expresar el noûs 'divino' no son en absoluto innovaciones, destacamos de la larga lista de precedentes a autores como Homero, Hesíodo, Píndaro, Aristófanes, Demócrito o, como no, Platón.¹

3. Otras expresiones menos conocidas, también son herencia del pasado:

a) 'ἡ ἡλικία νοῦν...' (*EN* 1143b 9) que encontramos ya en Píndaro.²

b) '...πᾶς νοῦς...' (*Meta* 992a 30) que provienen de Anaxágoras.³ Y retomó en su día Platón.⁴

c) Dos textos: 'ὁ δὲ νοῦς εἷς' (*De An.* 407a6) y 'ὁ γὰρ νοῦς εἷς' (*Meta* 1069b 31). Recuerdan ambos otro pasaje anaxagórico.⁵

4. Para concluir, quedan las enumeraciones de distinto género en las cuales se incluye noûs y que heredó nuestro autor sobre todo de Platón.⁶

¹ Los ejemplos homéricos van desde un 'ἀθανάτου νοόν...' (*Il.* 7.447), a un 'δινὸς νόος' más corriente, pues lo encontramos desde la *Ilíada* (8.143) a las *Píticas* de Píndaro (*V.* v.122) pasando por Hesíodo (*Teog.* v. 613, *Trabajos* v. 105) y los *Himnos Homéricos* (*IV*, v.10 ; v. 396 y v. 535. *V.*, v. 36). Por su parte, aún se acercarian más a la fórmula aristotélica 'θεῶν νόον' de Aristófanes (*El.* 1064) o 'θεῖον νοῦ τὸ αἶν' de Demócrito (B112); así como las dos expresiones platónicas: 'θεατὴ νῶ' y 'νοῦ δὲ θεούς,' (*Fedro* 247c y *Timeo* 51e6).

² *Pítica V*, v. 110: 'ἀλικίας νόον'.

³ B12: '...παντῶν νοῦς (κρατεῖ)'.

⁴ *Filebo*, 28e2: '...νοῦν πάντα (διακοσμεῖν)'.

⁵ B12: 'νοῦς ἓν'.

⁶ Es preciso advertir al lector que la lista no es exhaustiva.

a) Con términos pertenecientes al campo léxico de lo 'psíquico'-anímico en general:-

1. Psykhé + noûs : *Phys.* 223a 26, *De An.* 404a 28, a 30, 405a 14, *Resp.* 472a 8, *Meta.* 985b 30.¹

2. Sophía + noûs : *An. Post.* 89b 6, *EN* 1139b 17, 1141a 5, a 18.

3. Aísthesis + noûs : *De An.* 413a 23. 428a 5, *EN* 1139a 18.

4. Noûs + (τέχνη) tékhne : *Meta.* 1025b 22, *EN* 1139b 17.

5. Nómos + noûs : *EE* 1287a 32.

6. Dóxa + noûs : *De An.* 428a 5.

7. Epistème + noûs : (la más frecuente en Aristóteles)

An. Post. 89b 6, 100b 8 [cf. 100b 12], *De An.* 404b 26, 428a 5, a 18, *EN* 1139b 17, 1141a 5, a 19, 1141b 3.

8. Noûs + phrónesis : (la más habitual en Platón) *An. Post.* 89b 6, *EN* 1139b 17, 1141a 5, 1143a 26, 1180b 22.

9. Ἡδονή + noûs + ἀρετή, que también concuerda con el *Filebo* platónico: *EN* 1097b 2.

b. Con términos de su propia familia léxica:

1. Noûs + diánoia : *An. Post.* 89b 6, *EN* 1139a 33.

2. *Noûs + ánoia* : *HA* *610b 22*. Que el lector debe saber no fue escrito por el propio Aristóteles, pues ese libro de *HA* lo considera apócrifo el mayor especialista en los escritos aristotélicos 'biológicos', Ingemar Düring.²

3. Noûs + noetós : *PA* 641a 36 y 641b 1; *Meta.* 1072b 21, [cf. 1072a 30].

¹ Por cierto, en Platón era más frecuente la aparición de psykhé + noûs dentro de 'enumeraciones múltiples' en las cuales psykhé es el género del que formaban parte varios integrantes, entre ellos el noûs: psykhé//noûs/sophía; psykhé//dóxa/ἐπιμέλεια/ τέχνη/ noûs/ nómos; psykhé// noûs/ ἀρετή/ἀγαθός; psykhé//noûs/ζωή. Aunque también hay algún caso de noûs + psykhé.

² Se volverá sobre este pasaje y tema en la Parte III.

4. LA FAMILIA LEXICA DE NOÛS EN ARISTÓTELES : INFLUJO PLATÓNICO.

Con escasas excepciones es la misma 'familia' que la utilizada por su maestro. La correspondencia se rompe porque Aristóteles utiliza menos derivados de noûs que Platón, sobre todo prescinde de algún compuesto poético como , por ejemplo, ὑψηλόνους. En cambio, como ya se dijo, mantiene la innovación de éste ἀγχίνοια que alude a la capacidad básica del noûs homérico, "sagacidad", e incluso se añade un adverbio, ἀγχίνως, de nuevo cuño en el *Corpus*.¹ En realidad, excepto algunos de los términos que aportó Platón a dicha familia léxica y los derivados poéticos como el ya mentado, Aristóteles recoge los mismos términos que su maestro.² Y en estas circunstancias hay que hacer algunas observaciones que parecen de interés:

a. Tanto Platón como Aristóteles utilizan mayoritariamente términos de origen reciente, áticos y del siglo V a. C. , con muy escasas excepciones (ἀγχίνοος -Homero-, ἄνοια -Teognis-, διάνοια -Alceo-; son las más sonoras).

b. Además, ambos completan con adjetivos, sobre todo, agrupaciones de términos de especial relevancia para su filosofía: Platón, los que se agrupan en torno a ἄνοος, νοῦθετέω y también a διάνοια, κατανοέω y ὁμονοέω; mientras Aristóteles prescinde de varios derivados de ἄνοος, para añadir asimismo otro adjetivo a διάνοια, y se esmera en un grupo nuevo con respecto a Platón ἔκνοια,

¹ En *Virt.* * obra que, desgraciadamente, no es del propio Aristóteles.

² En el apéndice "Familia léxica de Noûs-Noeîn" se han indicado -con el margen inevitable de error- los términos de dicha familia que utilizan tanto Platón como Aristóteles.

mientras propone varios compuestos más a los ya existentes de ἔννοια, εὐνοια o al propio νοεῖν.

En suma, Aristóteles recibe, una vez más, un marcado influjo platónico en su léxico y únicamente innova su vocabulario lo imprescindible. La leyenda de un filósofo creador de numerosos y extraños términos técnicos se ha disipado ya gracias a los estudiosos del presente siglo, pero aquí podemos comprender mejor como procede Aristóteles: toma el vocabulario técnico ya creado por filósofos y autores literarios -antes que nada por Platón- y lo completa si no tiene otra opción: el arma de Aristóteles es la definición, la clasificación terminológica, la aclaración con ejemplos y las referencias a autores anteriores, si es preciso; y no lo es, en cambio, la elaboración de nuevos términos. Finalmente, crea bastantes menos palabras nuevas que Platón, y es lógico porque no es un literato como lo fuera éste, además algunas de las novedades del *Corpus* son posteriores al propio Aristóteles al tratarse de obras apócrifas; ese es el caso de ἀρχινῶς, ἐννοητικός y νουνέχως; frente a un máximo de cinco casos en que se trata de indudables aportaciones suyas al léxico heleno.¹

La más importante de estas escasas aportaciones terminológicas es, sin duda, νοητικός, concretamente 'τὸ νοητικόν' -"lo inteligible"- ya que, por una parte, es asombroso que no se haya visto antes la necesidad de tal palabra, y que un Platón no la 'crease', por ejemplo; y, por otra, que el propio Aristóteles sólo recurra a ella en una obra tan tardía y técnica como el *De Anima*, por cuanto sabemos. Sobre tal término y su trascendencia para la gnoseología de nuestro filósofo macedonio será forzoso volver en la Tercera Parte de este trabajo.

¹ διανοητός (*Meta.*), ἔννοια (*Som.*), ἐννόημα (*Meta.*), εὐνοίζομαι (*EE*), νοητικός (*Meta.*).

CAP. III . LOS TEXTOS: CITAS.

1. INTRODUCCION

Como ya supondrá el lector, no nos referiremos ahora a lo que efectivamente significó nuestro vocablo en la obra de quienes menciona Aristóteles: para tal fin se realizó la Primera Parte de este estudio.

En este momento nos centraremos en la **imagen** que nos ofrece el autor que nos ocupa de ese pretérito uso de noûs, sea dicha imagen exacta o distorsionada; ya que Aristóteles nos ofrece, en ocasiones, una versión anacrónica de sus predecesores al reinterpretar las ideas de éstos de acuerdo con sus propias coordenadas históricas y filosóficas. Quién mejor nos explica su posición al respecto es W.K.C. Guthrie:

« Fue, antes que nada, un filósofo sistemático y, en segundo lugar, un historiador, y su examen de sus predecesores se proponía demostrar, explícitamente, hasta qué lugar del camino, que conducía a su propia concepción de la realidad, habían avanzado. Que éste no hubiera sido su fin y que ellos hubieran podido encaminar sus pasos en otras direcciones, posiblemente mucho más prometedoras, no se le pasa (como es lógico pensar) por su imaginación.»¹

¹ *Historia de la Filosofía Griega*, Vol. I, pág. 51.

Distorsión, por otra parte, que parece inevitable en todo pensador original -véase si no el caso paradigmático de Hegel y su muy 'hegeliana' *Historia de la Filosofía* -; anacronismo que, además, no impide a Aristóteles hacer sagaces deducciones sobre sus precursores ni dirigir acerados dardos a las escuelas de pensamiento más cercanas a él en el tiempo (atomistas, pitagóricos, platónicos).

Por consiguiente, no debemos minusvalorar la información que nos suministra sobre el pensamiento anterior, sino dirimir cuándo lo traslitera a sus propios términos e ideas y cuando no.

Por otra parte, como nuestro objetivo no es elaborar una Historia de la Filosofía Griega anterior a Aristóteles, sino averiguar que usos de noûs efectúa éste, la utilidad que nos reportan estas menciones del empleo del término en sus predecesores es otra bien diferente: proporcionarnos una radiografía muy valiosa de su propia utilización de la palabra; y lo hace por medio de dos aspectos distintos:

a) Las valoraciones positivas que Aristóteles hace de determinados usos de noûs, permiten deducir una parte de los rasgos sémicos que él considera imprescindibles y naturales en la palabra.

b) Las acerbas críticas a otras formas de entender el noûs entre los que le preceden también nos sirven de ayuda, al ofrecernos un 'negativo' de lo que para él debe llamarse noûs.

E, insisto, la justicia o injusticia del autor al desarrollar ambas facetas no nos afecta en modo alguno, puesto que lo que ahora interesa es **su** visión del noûs en sus precursores, por distorsionada que esta fuera y no lo que realmente pudiera significar la palabra para ellos.

Sobre este otro tema, el 'valor' de Aristóteles como 'historiador' podremos volver en las conclusiones a esta Segunda Parte, dado el

carácter crítico de su postura que pueden tener las mismas, mientras aquí simplemente se describe dicha posición aristotélica.

2. PASAJES IMPLICADOS

Ordenación de los mismos.

El criterio seguido para clasificar los textos relativos a esta cuestión no es indiscutible, por supuesto, ni se ha adoptado sin vacilaciones: realmente, si es un criterio propio, se debe a que la autora no ha encontrado ningún otro. Pero, una vez advertido esto, se vuelve necesario explicar la distribución de las citas o menciones de todo tipo porque 'dice' más de lo que parece sobre el método de trabajo y la forma de exposición aristotélicos:

A. CITAS que son así calificadas por Bonitz y más tarde por Diels. Son muy pocas y mayoritariamente poéticas; lo cual es muy lógico, puesto que dada la falta de símbolos auxiliares en el griego antiguo, la certeza de hallarnos ante una **cita literal** sólo la tenemos ante un verso, ya que el modo sintáctico de anunciárnoslas en Aristóteles (que suele ser un verbo de declaración seguido de una oración de infinitivo) no deja de ser ambiguo, si no le siguen unos versos o -al menos- una línea o varias en otro dialecto -sobre todo en jonio-.

En dichas citas¹ a veces nombra a los autores a veces no -como en el caso de Epicarmo² o de los dos textos que hoy son anónimos-.

B. ALUSIONES -sin mención del autor- que recuerdan pasajes concretos o teorías generales de los aludidos, y van desde referencias más o menos vagas, a textos que parafrasean un estilo de un autor o un texto concreto, pasando por 'citas fallidas' -por inexactas- quizá, en ocasiones, intencionadas; porque Aristóteles era, a veces, mordaz e irónico, lo que incluía desde hacer guiños al oyente-lector parafraseando textos o ideas ajenas a 'fabricar' citas "erróneas"; arte en el cual, por cierto, Platón era maestro. Dentro de este clima polémico, no es de extrañar que tales alusiones se nutran, fundamentalmente, de retruécanos y paráfrasis al platonismo en general (a las posiciones de filósofos académicos, incluido Platón); lo cual reafirma, una vez más, la dependencia tan estrecha de Aristóteles respecto a los modos de proceder aprendidos en sus años de Academia.

C. EXPOSICIONES más o menos pormenorizadas de la doctrina de un autor dado -de su empleo de *noûs*, que es lo que nos concierne- ; tales exposiciones son poco frecuentes y aunque aparecen en varias obras (*Phys.*, *De An.*, *Meta.* y *Parva Naturalia*), son dos, *Phys.* y *De An.*, las que acumulan la mayoría de ellas. Tampoco debe dejarse de reseñar el que sea mayoritariamente Anaxágoras, y en menor medida Demócrito, el depositario de tantos 'desvelos' aristotélicos para facilitar, sin duda, al oyente-lector el acceso a sus teorías, mientras el mucho más accesible, para sus discípulos, Platón sólo merece una

¹ Que son : *Protr.* 61 R [*¿Anaxágoras?*, (probablemente Eurípides)]; *De An.* 427a 26 [Homero]; *Probl.* * 903a 21-22* [Epicarmo]; *Meta.* 1009b 23 [Parménides]; *EN* 1141a 18-20 [proverbio anónimo] y 1149b 17 [Homero]; *EE* 1237b 15 [Teognis]; *Rhet.* 1411b 12 [Cita anónima]; *Ath. Resp.* S.5, subs.3, 1.3, S.12, subs. 2, 1.6 y S.12, subs. 3, 1.5 [las tres citas son de Solón]; *Phil.* Libro I, R³ 21 [anónimo, posible autor épico de la época arcaica].

² Los *Problemata** son una obra de escuela, bastante tardía, lo que no permite atribuir al propio Aristóteles este olvido concreto.

exposición de sus teorías; no tratándose, además, de las publicadas en sus diálogos sino de la misteriosa "Teoría de las Ideas-Números", al alcance exclusivamente de los académicos y, por tanto, no divulgada entre el público culto ateniense al que pertenecerían esos discípulos de Aristóteles. Como es obvio, al describir una doctrina desconocida para su auditorio hace expresa mención del autor al que perteneciera.

D. ENUMERACIONES de varias teorías referidas todas ellas a un problema concreto, encabezadas por la fórmula "los antiguos decían que..." o algo similar. En suma, son menciones genéricas al servicio de recapitulaciones que suele efectuar nuestro autor y, normalmente, van sin indicio alguno de quienes son los autores de cada una de esas afirmaciones que se 'encadenan' unas con otras.

E. CRITICAS ya sean positivas o -lo más frecuente- negativas y bastante mordaces, por cierto. Tales críticas a sus predecesores abundan y se centran, como no, en el platonismo: no únicamente en Platón sino en su Escuela y en sus más destacados integrantes de la época en que Aristóteles mismo era un académico o la inmediatamente posterior, cuando aún no era considerado un 'extraño' por la propia Academia. Tampoco Anaxágoras o Demócrito escapan a tales críticas, sobre todo el primero de ellos, que en esta cuestión del uso de noûs centra, lógicamente, junto a Platón el interés de Aristóteles. También estas críticas suelen tener 'nombre propio', o sea, se nombra en ellas expresamente al autor implicado o, al menos, la escuela a la que pertenece; una vez más, la excepción es el movimiento platónico en su conjunto que, desde el punto de vista aristotélico, no necesita ser nombrado, ya que para él, 'platónico disidente' -desde la apreciación propia y popular-, era innecesaria la mención y para sus

discípulos, gente culta y posiblemente provenientes de la Academia¹, tampoco era preciso señalarlo explícitamente.

3. ANALISIS TEXTUAL.

3.1. CITAS DE AUTORES ANTERIORES.

Como ya se ha indicado son poco frecuentes las que han sido calificadas como 'citas literales' por las dificultades ya conocidas. Véamoslas ahora.

A) CITAS ANONIMAS: son tan sólo tres (*EN* 1141a 20 , *Rhet.* 1411b 12 , *De Philosophia* R³ 21). La primera de ellas ², se ha estudiado ya en el capítulo anterior por tratarse de un proverbio probable que aparecía ya, -aunque no exactamente igual- en Platón.³ Desde el punto de vista semántico el texto alude a la exigencia de un "saber" (sophía) que "corone" "ciencia" (epistéme) e "inteligencia" (noûs); luego, sería sophía el género que incluiría a las otras dos: sophía//noûs/epistéme.

¹ Cf. Düring, *Aristotele*, Intr., pág. 21.

² Cuya versión española es: « De suerte que la sabiduría será intelecto y ciencia, por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más estimados. » *Ética a Nicómaco*, ed. I.E.P., pág. 94. (Ref. completa en Bibliogr.); vé. texto original en el Apéndice de Citas del *Corpus*.

³ Desde luego, no en textos equivalentes a éste, de elevado contenido filosófico, sino como 'frase hecha' intercalada en el discurso en fragmentos de escasa importancia.

La segunda de las citas anónimas, *Rhet.* 1411b 12, también se ha estudiado en el capítulo anterior por ser una cita de fuerte carga platonizante sea cual sea su origen; ese "dios" que "ilumina" al noûs calificado a su vez nada menos que de "luz del alma", es decir, tanto de "gozo, alegría o dicha" como de "salvación" del "alma", si admitimos el lógico sentido figurado de "luz" (φῶς), entraría de lleno en la imaginería platónica.¹ Tal texto inspiró a Aristóteles profundamente porque volvemos a encontrar esa imagen de la "luz" ligada al noûs en el *De An.* 430a 14 y ss.²

La última, es de un supuesto fragmento de su perdido diálogo *De Philosophia*, del libro I -posiblemente- donde se habla de autores anteriores a Platón; por la inseguridad que todo esto supone no se estudió en la Parte I. El texto³ nos ofrece una cita de un autor perteneciente, probablemente, a la épica o lírica arcaica (quizá un clásico arcaizante); su semejanza con alguno de los textos de Semónides, Teognis o Solón así lo sugiere: 'νόου ἐπιδευέτω ἐσθλοῦ', "carecer de un noûs excelente" (en realidad, "no tener sentido común", "ser poco razonable") dicho de la mujer en general no puede extrañarnos tras ver a Semónides; la hembra de la especie es poco más que un animal para Aristóteles, nada de extraño que se complazca en citar dicho texto.⁴

¹ Advierta el lector hasta que punto tan sorprendente se aproxima la expresión griega al sentido figurado que en nuestra propia lengua tiene su traducción: « Y que Dios ha encendido la luz de la razón en el alma...» *Retóricas*, ed. I.E.P., pág. 202. (Cf. Bibliogr.)

² Ya Sergio Rábade en su *Verdad, conocimiento y ser* destacó la relación entre ambos textos, cf. pág. 231.

³ " 'οὐδὲ γὰρ γυνή' φασι 'τοσσόνδε νόου ἐπιδευέτω ἐσθλοῦ, ὥστε χερείων' ἐλέσθαι ἀμεινότερων <παρεόντων>.' " [V. Rose, 3ª ed. *Fr.* 21,1.18].

⁴ De hecho en ningún sitio afirma expresamente que la mujer esté en posesión del noûs; seguramente le atribuye formas inferiores del noûs 'humano', y de un texto concreto puede deducirse que no posee el 'divino' en el Hombre, como se verá más adelante.

B) CITAS LITERARIAS: Pueden agruparse aquí las de Homero (*De An.* 427a 26 y *EN* 1149b 17), Teognis (*EE* 1237b15) y Epicarmo (*Probl.** 903a 21,22*). De ellas -y de todas las citas- solamente la de *Probl.** es de algún discípulo suyo lejano en el tiempo, aunque la cita contenga materiales o información provenientes del maestro, como ocurre en general con esta obra.¹ Eso no impide que nos proporcione el fragmento B2 del comediógrafo itálico de tanta importancia para la evolución de nuestro término. El peripatético que comenta el fragmento de Epicarmo para resolver un problema de tipo fisiológico (=la audición, en este caso) nos viene a decir que el noûs (o la diánoia, que toma como algo equivalente) 'funciona' mejor -en conjunción con el oído- de noche (al no sufrir la audición interferencias visuales) con lo cual la "Inteligencia" está más ligada al oído que a la vista por la misma 'inmaterialidad' de su función y origen. Estas afirmaciones realmente tienen base aristotélica, y *Sens.* 437a 5 es suficiente prueba de ello: «De todas estas facultades, la más importante para satisfacer necesidades es, en sí misma, la vista, pero respecto de la inteligencia lo es accidentalmente el oído;».²

Las otras tres citas, de Homero (dos) y Teognis, son indudablemente aristotélicas, ya que hoy en día no caben dudas sobre su autoría respecto a la *EE* y nunca las hubo sobre *De An.* o *EN*. Este último texto,³ cita parcial de la *Odisea* (18.136), la cual, completa, nos recuerda que: «Pues el pensamiento (noûs) de los hombres terrenos

¹ Ross, D., *Aristóteles*, pág. 26: «Los *Problemas*, aunque basados en su mayor parte en supuestos aristotélicos, muestran considerables rastros del materialismo característico de la escuela peripatética posterior.» Y J. Moreau opina por su parte que «...los *Problemas* (son una) vasta compilación de época tardía, tomada de distintas escuelas científicas...», *Aristóteles y su escuela*, pág. 7, (vé. Bibliogr.).

² *Tratados breves de Historia Natural*, trad. A. Bernabé, pág. 186.

³ *De An.* 427a 26: "τὸ δ' αὐτὸ βούλεται τοῦτοις καὶ τὸ τοῦ Ὀμήρου "τοῖος γὰρ νόος ἐστίν", ". En versión española de T. Calvo Martínez: «De ahí que los antiguos lleguen a afirmar que pensar y percibir sensiblemente son lo mismo(...), y lo mismo, en fin, quiere decir aquella frase de Homero de que «tal es, en efecto, su intelecto».»

cambia con cada día que nos trae el padre de los hombres y dioses».¹ Realmente, lo interesante es que esta crítica -de no considerar 'contrapuestos' 'razón' y 'sensación'- se centra en Empédocles, del cual se citan dos fragmentos en las líneas inmediatamente superiores a las nuestras, y en ellas advierte Aristóteles claramente la laguna 'sémica' -ya existente para él- en el lenguaje lírico y filosófico anterior a Platón; sobre todo, la señala en Empédocles por su lenguaje 'arcaizante' inspirado precisamente en el homérico, lo que justificaría también la inclusión de nuestra cita en dicho contexto. Claro que, a nosotros nos parece inevitable la 'confusión' de niveles -entre 'pensamiento' y 'sensación'- en la filosofía presocrática, por las razones explicadas ya,² y, no digamos, en la poética épica más antigua, pero en el momento histórico de nuestro autor resultaba imprescindible recordarlo y destacarlo, ya que apenas se había admitido aún en la filosofía del siglo IV a. C. tal escisión entre 'sensación/ razón'; y, además, el tema tenía especial importancia para su propia concepción del conocer y del alma humana.

La segunda cita homérica se halla en *EN* 1149b 17: «En cambio, el apetito es como afrodita, a quien llaman «la engañosa hija de Chipre», y como su ceñidor bordado, del que dice Homero que envuelve «las palabras seductoras que hacen perder el juicio aun al más prudente».³ Texto que nos recuerda al tema del *Himno Homérico* dedicado a Afrodita por su mención a la "perfidia" de ésta, la cita, sin embargo, es anterior -de la *Ilíada*, XIV, v.214-; en ella se alude a las engañosas tácticas seductoras de la hermana de Apolo, que "hacen perder el juicio" al hombre, por muy "prudente" que sea. No sólo estos empleos

¹ Trad. J.L. Calvo, pág. 325, del texto completo de la *Odisea* en versión española cuyos dos versos se acaban de citar.

² En las Conclusiones a la Primera Parte de este mismo estudio.

³ El texto donde aparece la cita es: "καὶ τὸν κεστόν ἱμάντα Ὅμηρος «πάρφαις, ἥ τ' ἔκλεψε νόον πικὰ περ φρονέοντος.»" [*EN* 1149b17]

de noûs (perder "el juicio") y del derivado de phrén ("el más prudente") nos traen al recuerdo la Primera Parte, sino que el verbo utilizado, κλέπτω ("sustraer, arrebatar con perfidia") no nos es desconocido desde el comienzo de este trabajo ya que expresa muy bien la intencionada ocultación que acompaña el engaño.

En cuanto a la cita de *EE*, (1237b 15), de Teognis, son dos versos típicos de este autor lírico: «No puedes conocer la mentalidad (noûs) de un hombre o una mujer / antes de ponerlos a prueba como a una bestia de carga».¹ En un texto sobre la amistad, y refiriéndose a que ésta debe superar la prueba del tiempo para ser auténtica, es una cita muy indicada, aunque para nosotros se trate de una acepción de noûs muy corriente en la época arcaica ("carácter").²

Por su parte, las tres citas del primer poeta ático y legislador, solón, son tan arcaicas en su expresión como las que vieramos de Semónides o del mentado Teognis. Pertenecen a la obra hallada en la Biblioteca del Museo Británico a fines del siglo pasado, por ello no consta dicha obra -*Atheniensium Respublica*-, en la monumental edición Bekker ni tiene su numeración. Citaremos los fragmentos poéticos (elegíacos) de Solón según el orden habitual desde la primera edición realizada por el descubridor del texto, F. G. Kenyon. La primera de ellas pertenece a la Sección 5, subsección 3, línea 8:

«Era Solón por nacimiento y reputación uno de los primeros, por su hacienda y actuación de los del medio, según los demás afirman de acuerdo y él mismo en estos versos atestigua, exhortando a los ricos a no ser codiciosos [fr. 4, 5 sgs. Diehl]:

Vosotros, con tranquilo corazón en vuestro pecho,
los que llegasteis a la hartura en muchos bienes,
en la medida contened vuestra arrogancia, que nosotros,

¹ El texto de ambos versos es: "οὐ γὰρ ἂν εἰδείης ἄνδρὸς νόον οὐδὲ γυναικός, πρὶν πειραθείης ὥσπερ ὑποζυγίου." [*EE* 1237b 15].

² Que ya fuera analizada en la Primera Parte suficientemente.

ni más obedecemos, ni os saldrá bien todo.»¹

En consecuencia, los ricos han de evitar ser "arrogantes" (=tener μέγαν νόον), en términos semejantes a los de los poetas líricos ya citados para quienes también era corriente confundir a nóos con thymós, como es el caso aquí.

En las otras dos citas se mantiene este clima arcaico:

«El pueblo así es como seguirá mejor a sus jefes,
ni demasiado suelto ni por la violencia.
Pues la hartura empuja hacia la arrogancia, cuando una gran
[felicidad sigue
a hombres que no tienen una mente bastante.». ²

«Los que vinieron al saqueo, sobrada esperanza tenían,
y pensaba cada uno que gran fortuna iba a encontrar,
y a mí que los halagaba suavemente áspera intención me iban a
[descubrir.». ³

La primera de estas últimas ("no tener bastante juicio" o "buen sentido") nos es sobradamente familiar, y no digamos la segunda con un ἐκφανεῖν νόον' que equivale al conocidísimo προσέχειν τὸν νοῦν' ("tener intención"), reforzado por ese significado de "sacar a la luz" - una intención oculta- del verbo ἐκφαίνω ("revelar"). Sin duda es el más interesante de las tres citas estudiadas, precisamente por ello.

¹ Trad. de A. Tovar, pág. 55, el texto del tercer verso está en la página anterior: "ἐν μετρίῳσι τίθεσθε μέγαν νόον· οὔτε γὰρ ἡμεῖς". [*Ath. Resp.* S. 5, subs. 3, l. 8].

² *o. c.*, pág. 69 para la trad. y 68 para el cuarto verso: "ἀνθρώποιον ὅσοις μὴ νόος ἄριος ἔστω" [*Ath. Resp.* S. 12, s. 2, l. 6].

³ *I. c.* tercer verso del fragmento siguiente: "καὶ με κωλύλλοντα λείωσ' τραχὺν ἐκφανεῖν νόον." [*Ath. Resp.* S. 12, s. 3, l. 5].

C) CITAS DE FILOSOFOS: La sorpresa que quizá sufra el lector al saber que son únicamente dos ¹ las citas literales de filósofos precedentes puede mitigarse recordando tres cosas: a) que no cita prácticamente a Platón -se suele contentar con alusiones-, b) que resulta difícil calificar de 'citas literales' -por razones lingüísticas ya reseñadas- a textos en prosa; y sólo Parménides y Empédocles han escrito en verso entre los 'grandes' presocráticos; c) que de estos últimos hay tan sólo seis textos (que se hayan conservado) en los cuales aparece nuestro término.

En suma, tampoco eran tantas las posibles citas que podían esperarse, dados los datos disponibles, lo 'parco' que es a la hora de citar Aristóteles, y su convencimiento de que el platonismo no debe reseñarse por ser de público conocimiento. Quizá debemos estar especialmente agradecidos, en estas coordenadas, por la única cita de Anaxágoras que nos ha sido dado conocer, aun cuando probablemente sea en realidad la misma famosa cita de Eurípides,² lo cual muestra la dificultad de determinar con precisión los límites de los textos procedentes de Aristóteles incluidos por Jámblico en su *Protréptica*.³ Luego, "el intelecto es en nosotros el dios" (ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεὸς) o sea "la raza mortal ha recibido la parte de un dios" (ὁ θνητὸς αἰὼν μέρος ἔχει θεοῦ τινος) lo que se supone que ha dicho, bien Anaxágoras, bien Eurípides. Personalmente, creo -como lo hace

¹ De Parménides, *Meta.* 1009b 23 y de ¿Anaxágoras?, *Protrepticus* 61 R³ [Düring B110]. Esta última sostiene I. Düring que no es del filósofo jonio, sino de un poeta trágico bien reputado, Eurípides, dicha atribución a Anaxágoras sería un añadido de Jámblico; por consiguiente, solamente habría una cita filosófica en todo el *Corpus*. { Cf. su traducción del *Protr.* en su *Aristotele*, pág. 484, n. 172. (ver Bibliogr.); también su versión inglesa en la edición del *Protrepticus*, (vé. dicha obra en Bibliogr.) }.

² Ya indicada en la Parte I.

³ Cfr. las reconstrucciones del *Protrepticus* aristotélico de I. Düring y Chroust. Para nuestra cita, cfr. págs. 92-93 (B110) de la obra de Ingemar Düring, aunque lo explica mejor en el *I.c.*, de su *Aristotele* (especialmente, n. 172).

Düring- que lo segundo es más probable, y que, en cualquier caso, la mención de Jámblico a Hermotimo (diciéndonos que la cita es de Anaxágoras o Hermotimo) pertenece a la clásica 'imaginería' propia de la decadente y confusa época en que vivió Jámblico, que tantas falsedades, intencionadas o no, nos proporcionó sobre la antigüedad griega. En cualquier caso -y desde luego suponiendo falsa la alusión a Hermotimo, mago legendario-, se trate del conocido escolio a Eurípides,¹ o del tratado de Anaxágoras, en ambos casos son congruentes, y según los estudiosos tal escolio se referiría a la influencia de Anaxágoras en el gran poeta trágico ateniense, lo cual disuelve el posible problema, desde nuestro punto de vista al menos.² Sin embargo, la cita en sí es excelente para caracterizar lo que un griego de época ilustrada entendía por el noûs 'divino' en el hombre y el acuerdo del propio Aristóteles con esa concepción.

Centrándonos en el contenido de los dos frases libremente vertidas del polémico pasaje, se relacionan ambas con todo el legado que el tipo de noûs 'divino' ha ido depositando a lo largo de la historia de la lengua griega: el noûs es una parte (μέρος) "eterna" (αἰών, αἰón) **en nosotros** proveniente de alguna divinidad. Tan rotunda afirmación encaja en la tradición citada a la perfección,³ y si Aristóteles hace tal cita es porque simpatiza con la idea de que el noûs 'divino' ha de retener siempre -aunque se encuentre **en** el hombre- los rasgos sémicos de "eternidad" propios de lo que genéricamente llaman los griegos 'lo divino'. Aún más, nuestro autor retomará esta concepción

¹ Véase Apéndice de Citas de la Primera Parte.

² A pesar de lo cual, Detienne intenta construir una fantástica imagen de un Hermotimo 'elaborando' la doctrina atribuida a Anaxágoras o al menos 'inspirándola' basándose únicamente en este texto -que el mayor experto simplemente considera o una extrapolación de Jámblico en su totalidad o al menos una inclusión del nombre de Hermotimo decididamente espuria- y en otro de la *Meta* (984b 18) que también puede ser una interpolación de época tardía. [Cf. el artículo de Detienne en la Bibliogr. final].

³ Recuerde el lector las aclaraciones sobre el 'δύς νόος' y otras expresiones semejantes del capítulo anterior.

del *noûs* 'divino' constantemente a lo largo de su obra, baste recordar los textos más notorios del libro X de la *Ethica Nicomachea* (1177a-1179a).

La segunda de las citas, el fragmento B16 de Parménides (*Meta* 1009b 23-25), es un texto doblemente polémico: por un lado, al tratarse de un pasaje mal conservado, a causa de lo poco legibles de los manuscritos primitivos en ese punto; con ello, hay variaciones importantes en sus palabras componentes de un editor a otro, según los manuscritos elegidos como criterio; y, por otro, porque lo 'extraño' de su contenido lo hace aún más indescifrable. Con el fin de salvar ambos obstáculos se ofrecen a continuación las dos versiones españolas que venimos empleando para los textos de filósofos presocráticos y la de la *Metafísica* trilingüe de G. Yebra, que demuestran sobradamente ambas dificultades:

«Pues tal como en cada ocasión se mantiene la mezcla de órganos tan ambulantes, así ha advenido a los hombres el conocimiento. En efecto, eso mismo es lo que la naturaleza peculiar de los órganos conoce en los hombres, en todos y en cada uno; pues lo que prevalece es la comprensión.»¹

«Y, según como sea en cada caso la mezcla de sus miembros errabundos, será el entendimiento de que a los hombres se dotó.

Pues lo mismo es lo que piensa la naturaleza de los miembros en los hombres en todos y cada uno; porque lo que es, es entendimiento.»²

«Y también Parménides se expresa del mismo modo: «pues según tiene en cada momento la complexión de miembros bien flexibles, / así asiste el entendimiento a los hombres; pues una misma cosa / es la que piensa y la naturaleza de los miembros para los hombres, / para todos y para todo; pues lo más abundante constituye el pensamiento».³

¹ Eggers-Lan, *Los Filósofos Presocráticos*, Vol. I, pág. 483.

² A. Bernabé Pajares, *De Tales a Demócrito*, pág. 167.

³ Y. García Yebra, *Metafísica*, pág. 193. [En el original no se emplea tipo reducido de letra para el fragmento parmenídeo].

Como puede verse, el sentido general del texto no es fácil de deducir, y las diferencias interpretativas –según los manuscritos que se consideren más fiables por cada autor– no nos ayudan precisamente. Por tanto, se remite al lector a la exposición sobre Parménides en la Primera Parte con la esperanza de despejar alguna de las dudas que haya podido suscitar el mismo. En este momento sólo nos queda señalar que para Aristóteles el texto cumple la función de situar a Parménides en el grupo ya mencionado de quienes “confunden pensamiento y sensación” (junto a Demócrito y Empédocles), ya que el eléata pretendería, según él, defender con su texto que el noûs (=comprensión de lo real) varía según la composición de los órganos corpóreos. Aun dejando a un lado la injusticia palmaria de considerar a Demócrito dentro de unas coordenadas inadecuadas, respecto al autor que nos ocupa, Parménides, el estagirita parece olvidar (intencionadamente, quizá) que este texto pertenece a la Vía de las Opiniones de los mortales, “que nada saben”, y, por tanto, contiene lo que puede llamarse ‘literatura popular’ o ‘filosofía popular’, muy alejado en cualquiera de los casos de las propias ideas filosóficas de Parménides expuestas en la Vía de la Verdad.

En suma, este caso nos demuestra que estas ‘mezcolanzas’ arbitrarias de filósofos anteriores en torno a una cuestión –‘forzando’ sus doctrinas a encajar en un esquema preconcebido– son los testimonios sobre sus antecesores de menor fiabilidad. Y justifican, ciertamente, las acerbos críticas de autores como Cherniss en sus obras especializadas sobre este tema,¹ aunque no sea justa la extrapolación que hace éste sobre la valía del testimonio conjunto de Aristóteles sobre presocráticos y Platón, partiendo de textos equivalentes al que ahora comentamos, y olvidando otros que no

¹ Cherniss, cf. *Bibliogr.* para referencia completa de las obras en cuestión.

pertenecen a simples enumeraciones, aunque sean pormenorizadas como ésta, sino que profundizan bastante más en las doctrinas filosóficas anteriores.

3.2. ALUSIONES A ANTECESORES

Son pasajes en los cuales Aristóteles alude 'de pasada' al platonismo, con excepción de un texto referente a Isócrates (*Rhet.* 1418b 35) sin importancia para nosotros pues se trata de una fórmula retórica.¹ En los restantes casos se parafrasean textos platónicos conocidos, bien homenajeando al Maestro o haciendo irónica mención del mismo -con espíritu mordaz-, bien inconscientemente adoptando formas léxicas -símbolos, principalmente- asumidas durante la larga pertenencia de nuestro autor al ámbito académico. Es decir, si son alusiones intencionadas suelen ser sarcásticas, si son asunciones léxicas involuntarias no tienen valoración alguna.

Pueden agruparse tales alusiones según el aspecto tratado o la obra de la filosofía platónica mencionada:

A) Textos conectados con la *República*, sobre todo con el final del libro VI de la misma y sus explicaciones metafóricas de la conexión entre el alma y su "inteligencia": el que camina "a ciegas" en el terreno de lo inteligible como equivalente al ciego o privado de vista a nivel sensible,² asimilado, por consiguiente, al hombre volcado a las cosas materiales que priva a su alma de 'visión', al no dirigirse a la

¹ Cf. apéndice de citas de *noûs* en Aristóteles, dónde se halla la cita en cuestión.

² Imagen que le viene inspirada a Platón por la tradición helena, y especialmente por la tragedia, con claros rasgos tomados del *Edipo* de Sófocles; no hay más que recordar un pasaje ya reseñado en la Primera Parte: *Edipo Rey* v.371.

Luz del Bien -al no orientar su noûs hacia la luz- camina "a ciegas" en relación a la Verdad. Todos estas comparaciones reaparecen repetidamente en diversas obras aristotélicas. Se trata, por cierto, del grupo de símiles ya citado en el capítulo anterior: *Phys.* 108a 11, *De An.* 408b 18, 430a 14, *EN* 1096b 29, 1141b 13.

B) También se trata ahora de algo analizado en el segundo capítulo de esta Segunda Parte: es la relación nómos-noûs que Aristóteles hereda de Platón, surge en *EN* 1180a 22, y *Pol.* 1254b 5, 1287a 29.

C) Nos ocupa ahora todo un conjunto de alusiones, críticas en su mayoría, a la concepción platónica del alma esparcidas por el *De Anima*, buen ejemplo de ello es el texto de 411b 18: «Cabría además preguntarse, en relación con las partes del alma, qué poder posee cada una de ellas respecto del cuerpo, ya que, si la totalidad del alma es la que mantiene unido a todo el cuerpo, conviene que, a su vez, cada una de ellas mantenga unida alguna parte del cuerpo. Esto, sin embargo, parece imposible: es difícil incluso de imaginar qué parte -y cómo- corresponde al intelecto (noûs) mantener unida.»¹ En este pasaje utiliza el verbo πλάττω que es el que emplea Platón para referirse a sus 'mitos',² y de forma harto sarcástica refiere Aristóteles que hasta de forma mítica le sería imposible demostrar a su Maestro que cada parte del alma tiene su correspondiente órgano en el cuerpo: ¡sobre todo el noûs !; porque esto supondría consecuencias absurdas, que ya ha expuesto en gran parte inmediatamente antes de este texto nuestro. En suma, se trata de un fragmento de una mucho más amplia

¹ Versión de T. Calvo Martínez, *o.c.*, pág. 165. El texto griego es el siguiente: "Εἰ γὰρ ἡ ὅλη ψυχὴ πᾶν τὸ σῶμα συνέχει, προσήκει καὶ τῶν μορίων ἕκαστον συνέχειν τι τοῦ σώματος. Τοῦτο δ' ἔοικεν ἀδυνάτῳ· ποῖον γὰρ μέρος ἢ πῶς ὁ νοῦς συνέξει, χαλεπὸν καὶ πλάσαι." [*De An.* 411b 18].

² *Apología* 17c, *Fedro* 246c, *República* 588b y *Leyes* 712b.

crítica al platonismo.

D) Una mención de la *EN* (1139b 17)¹ a la "opinión de los que saben" -"la opinión reinante" traduce Gauthier- de estos temas, que, se supone, proviene bien de una interpretación aristotélica algo 'libre' de las cinco virtudes del *Filebo* platónico, bien de una lista idéntica a ésta de *EN* elaborada por Jenócrates a partir de la citada obra platónica. En cualquier caso, se trata de un texto que contiene un típico punto de partida -conocido por el auditorio- que luego será modificado por el ponente: y eso es exactamente lo que hace Aristóteles que refunde en dos géneros (phrónesis y sophía) las cinco virtudes racionales del alma iniciales, incluyendo dentro de ambas las otras tres virtudes intelectuales mentadas en la lista: la téchne será la disposición productiva 'positiva' (= "virtud") encuadrada en la phrónesis que abarca todas las habilidades prácticas; por su parte, epistème y noûs serán los componentes de la sophía o "virtud de la parte teórica del alma racional".

¹ Que se ofrece a continuación en su texto original y la traducción habitual: "Ἀρχόμενοι οὖν ἀναθεῖν περὶ αὐτῶν τάλιν λέγαμεν. ἔστω δὲ οἷος ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεῦσθαι." [*EN* 1139b 17]. En la versión Araujo-Mariás: « Empecemos, pues, por el principio y volvamos a hablar de ellas. Demos por sentado que aquellas por las cuales el alma realiza la verdad mediante la afirmación o la negación son en número de cinco, a saber: el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto; con la suposición, en efecto, y con la opinión, puede engañarse. »

3.3. EXPOSICIONES DOCTRINALES

Como ya se ha dicho, Anaxágoras es el que goza de un mayor interés en cuanto a su uso de noûs para el estagirita: no es sorprendente dada la trascendencia de este término para su concepción filosófica; lo curioso es que también la tenía -aunque menor, por supuesto- para el viejo Platón, el de sus últimas obras, *Timeo* o *Leyes*, y en el mismo sentido 'cosmológico' que para Anaxágoras y, sin embargo, Aristóteles no expone tales doctrinas platónicas sobre el noûs: la razón ya se ha indicado, y es que se trata de obras al alcance de cualquier hombre culto en Atenas, mientras el libro anaxagórico ya es una rareza y un lejano recuerdo su autor. Las obras de Demócrito, en cambio, debían ser algo más accesibles -ya que el autor era más reciente-, obviamente, no es éste del noûs un tema central en la filosofía atomista, a pesar de todo lo cual Aristóteles expone su doctrina respecto al noûs en tres ocasiones. Lo mismo ocurre en el pitagorismo cuya posición respecto al noûs expone una sola vez, al igual que la platónica. Comencemos precisamente en orden inverso nuestro análisis, de menos a más.

A) PITAGORICOS.

La exposición de que se trata es la del conjunto de la filosofía pitagórica de comienzos de la *Metaphysica* (985b 23 y ss.), que comienza con la referencia a la doctrina de los Números que tan llamativa resulta para el profano: en términos vulgares, se trataría de 'adjudicar' un número a los grandes principios -"justicia" (δικαιοσύνη),

psykhé, nou̓s, "circunstancia u ocasión" (καρπός)- o como dice una versión del texto:

« En su época (la de Leucipo y Demócrito) y antes de ellos, los llamados pitagóricos se aplicaron al estudio de las matemáticas y fueron los primeros en hacerlas progresar, así que, cebados en ellas como estaban, creyeron que sus principios eran los principios de todas las cosas. Dado que los números son por naturaleza los primeros de estos principios, y en los números se les antojaba contemplar múltiples similitudes con lo que es y lo que deviene -más que en el fuego, la tierra y el agua, porque, por ejemplo, tal afección de los números era la justicia, tal otra alma y entendimiento, otra la ocasión, y de modo semejante, por así decirlo, lo demás-¹ y al ver además en los números las afecciones y las proporciones de las escalas musicales, dado además que las otras cosas parecían asemejar a los números toda su naturaleza, y los números daban la impresión de ser los primeros de toda la naturaleza, supusieron que los elementos de los números eran los elementos de todas las cosas y que todo el cielo era armonía y número.»²

O sea, que no se trata -como pudiera parecernos lógico- de afirmar la 'base cualitativa del universo' o que le 'gobiernen leyes matemáticas' en términos modernos, sino de sostener que hay un número 'físico', material que es cada uno de los grandes términos citados, así como todos los demás objetos y seres vivos que pueblan el cosmos; se trata de una concepción mágica de lo real y de una muestra más de la incapacidad presocrática para concebir algo plenamente inmaterial: ¡ni siquiera los números! De este modo no sólo el Hombre tiene un número 'secreto' -¿ para poder 'manipularlo' al modo típico de la magia ?- sino que la Justicia o el Alma o el Noûs lo tienen.³ Curiosamente, la doctrina de los Números 'materiales y mágicos' de los pitagóricos está cercana a la Teoría de los Números Ideales de Platón, centro de sus enseñanzas "no escritas" (=orales). Precisamente, para

¹ Texto original de este paréntesis aristotélico: "...ὅτι τὸ μὲν τοιούτῳ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη τὸ δὲ τοιούτῳ ψυχὴ καὶ νοῦς ἕτερον δὲ καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως, " [*Meta.* 985b 30].

² Trad. de A. Bernabé Pajares, *De Tales a Demócrito*, págs. 81-82.

³ Para más información véase Kirk-Raven, *Los Filósofos Presocráticos*, toda su exposición sobre los pitagóricos es del máximo interés. También, más resumida, la de A. Bernabé Pajares en su obra citada en la nota anterior, o aún la de Guthrie en su *Historia de la Filosofía Griega*, Vol. I, pág. 222 y ss.

diferenciar perfectamente a unos (pitagóricos) y otros (platónicos) vuelve sobre ambas doctrinas en varias ocasiones en sus obras,¹ permitiéndonos así obtener algunos rasgos de la doctrina no-escrita de Platón, a la que vamos a dedicar ahora nuestro tiempo.

B) PLATON.

La controversia surge cuando no aparece tal doctrina, expuesta en el *De An.* 404b 16 y ss., expresamente en los diálogos platónicos; o al menos eso se dice. En realidad, hay en el *Filebo* o el *Político* muchos pasajes que la exponen, sin ir más lejos.² Por otra parte, se sabe que varios de sus más conocidos discípulos -entre ellos Aristóteles- escribieron sobre los contenidos de las conferencias que Platón dedicó al tema impartidas a un reducido círculo de oyentes -los más preparados, sin duda-.³ Dichas exposiciones, todas ellas perdidas, hubieran evitado, sin duda, de conocerse, las afirmaciones de que tal doctrina platónica es un 'invento' aristotélico (sic), o bien de que fue una elaboración tardía de Platón para 'sustituir' a la Teoría de las Ideas tradicional. Dejando a un lado, por absurda, la primera de tales afirmaciones, que supone una 'inventiva' sin límites a Aristóteles, -y a aquellos que nos refieren tales noticias de las conferencias sobre el Bien en cuestión (por ejemplo, Teofrasto y Simplicio)-, la segunda puede refutarse apoyándose en Teofrasto (*Meta* 6b11) o en el propio Aristóteles que, en el texto del *De Anima* que nos ocupa dice:

¹ *Meta* 1080b 16: « Los pitagóricos también [sc. al igual que Espeusipo] reconocen un único tipo de número, el número matemático, pero no con una existencia separada de las cosas sensibles [sc. que era la opinión de los platónicos en general], sino que las consideraba compuestas del mismo. » Otros textos similares de Aristóteles (de crítica platónica por medio de la doctrina pitagórica o de sus propias concepciones) son: *De Caelo* 300a 16, *Meta* 1090a 30 y ss., 1093b 8 y ss.

² Cf. por ejemplo *Filebo* 16d, pero también dos textos del *Político* 283e, 284e.

³ Al menos sabemos por Simplicio que lo hicieron además de Aristóteles, Espeusipo, Jenócrates, Heraclites Póntico y Estieo; cf. Düring, *Aristotele*, pág. 213.

«También, y según otra versión, el intelecto es lo Uno mientras que la ciencia es la Díada: ésta va, en efecto, de un punto de partida único a una única conclusión; el número de la superficie es, a su vez, la opinión y el del sólido es la sensación: se afirma, pues, que los números constituyen las ideas en sí y los principios y, además, que proceden de los elementos y que ciertas cosas se disciernen con el intelecto, otras con la ciencia, otras con la opinión y otras con la sensación. Estos números, por lo demás, son las ideas de las cosas.»¹

Resumiendo las otras exposiciones del tema (tanto en la *Metaphysica* aristotélica como en la de Teofrasto) se puede establecer que:

a) La Teoría de los Números Ideales es un 'perfeccionamiento' por parte de Platón de su Teoría de las Ideas.

b) Ya en algunos pasajes de sus últimos diálogos se dejan ver afirmaciones muy semejantes a las vertidas por Aristóteles y su discípulo.

c) El parecido con el pitagorismo y su Doctrina de los Números es tal, que cada vez que expone alguna de las dos, Aristóteles se ve forzado a mencionar la otra.

d) En el sistema platónico se encuadraría tal Teoría de los Números Ideales como nos describe Teofrasto (*Meta* 11 b2)²:

1) Los Principios son lo Uno o el Bien y la Díada o lo negativo-ilimitado que constituye el par "lo Grande-lo Pequeño".

2) De ellos derivan los restantes Números clave de los pitagóricos: la Tríada o la "superficie" 'real' -dos dimensiones- y, por último, la Tetrada o la "profundidad" -tres dimensiones-. Así tenemos

¹ Versión de T. Calvo Martínez, *o.c.*, pág. 140. Y cuyo texto original es: "Ἐτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἓν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἓν τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἰσθησὶν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ· οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἶδη αὐτὰ καὶ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων, κρίνεται δὲ τὰ πραγματὰ τὰ μὲν νῶ, τὰ δ' ἐπιστήμη, τὰ δὲ δόξη, τὰ δ' αἰσθήσει· εἶδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων." [*De An.* 404b 22 y 26].

² Cf. I. Düring, *o.c.*, pág. 226 y ss.

los cuatro números sagrados que 'producen' el Cosmos y constituyen los 'elementos' físicos del mismo.

3) Por supuesto, los Números Ideales son 'separados' (χωριστοί) y distintos de los números matemáticos de rango muy inferior en Platón.

4) Finalmente, de tales Números Ideales derivan las Ideas propiamente dichas.¹

En lo que nos concierne directamente, la Tetrada de Números Ideales platónicos se corresponden con cuatro modalidades -de mayor a menor, claro está- de conocimiento: el Noûs que es la Unidad (lo Mismo, lo Limitado-Finito) o sea lo inmediato (intuitivo) , por ello le corresponde el PUNTO o lo Uno; ya que no necesita tiempo para desarrollarse (frente al resto de los procesos cognoscitivos). En cambio, la epistème necesita razonamientos y demostraciones que consisten en discursos (lógos), luego va "de un punto a otro": es la LINEA; representa la longitud en la naturaleza, y por tanto introduce la dualidad: lo Mayor y lo Menor , lo Distinto-lo Ilimitado o Infinito, -dos pares importantes en esta Teoría platónica-; en suma, la Medida que, cómo no, en griego también se entiende por el término lógos. Finalmente, la opinión (dóxa) y la sensación (aísthesis) ocupan el Tercer y Cuarto lugar, respectivamente, y les corresponde lo menos importante: la Superficie (el PLANO, que se construye con un mínimo de una línea y un punto) y el SÓLIDO, puesto que las tres dimensiones se logran geométricamente añadiendo un punto exterior a un plano. La consistencia y eficacia de la Teoría platónica queda demostrada en este momento, cuando la sensación se corresponde con el cuerpo sólido, tridimensional, por tanto, con los objetos visibles o sensibles, cerrándose así elegantemente el círculo explicativo; la belleza y

¹ Para acercarse al tema en profundidad, sigue siendo imprescindible ver la tesis de L. Robin , *Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote.* (vé. Bibliogr.)

simplicidad extrema de la doctrina platónica que adapta a su filosofía la Tetrada Sagrada pitagórica puede verse en ese punto, con esa explicación unitaria de la procedencia de lo real-ideal y de lo visible, al tiempo que expone su gnoseología habitual -la de la *República*- con estos nuevos instrumentos.

C) DEMOCRITO

Aristóteles sólo lo menciona, en cuanto a nuestro tema, en las obras 'psicológicas', o sea, el *De Anima* y los *Parva Naturalia*, concretamente en uno de estos breves textos. En el *De Anima* nos explica en dos pasajes cercanos del libro I -dónde trata de situar históricamente qué es el alma-, el 404a 27 y ss. y el 405a 8, que Demócrito "no distingue" psykhé y noûs. Y refuerza su afirmación basándose en un pasaje de la *Iliada*¹:

«Pues éste [Demócrito] identificaba sin más alma e intelecto: la verdad es la apariencia; de ahí que, a su juicio, Homero se expresó con justeza al decir que Héctor yacía con la mente sin sentido. No recurre al intelecto como potencia relativa a la verdad, sino que, por el contrario, sinonimiza alma e intelecto. »²

Luego, según esto, Demócrito se equivoca ampliamente para Aristóteles, ya que: a) identifica psykhé y noûs ; b) sostiene que las apariencias son la única verdad, o sea, confunde sensación y conocimiento racional; y c) no considera el noûs como una "potencialidad" (δύναμις, dúnamis) del alma.

¹Cf. también en *Meta.* 1009b 28 para una afirmación parecida sobre Demócrito (concretamente, que éste "confunde sensación y pensamiento"), dónde cita asimismo el pasaje de la *Iliada*, 23.698, en ambas ocasiones erróneamente, ya que no se refiere el mismo a Hector como cree Aristóteles, que sin duda cita de memoria.

²Ver T. Calvo Martínez, *o.c.*, pág. 139. En el texto griego: "...οὐ μὴν παντελῶς γ' ὥσπερ Δημόκριτος. Ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἀπλῶς ταῦτόν ψυχὴν καὶ νοῦν τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον διὸ καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον ὡς Ἑκτωρ κεῖτ' ἀλλοφρονέων. Οὐ δὲ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταῦτ' ὁ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν." [*De An.* 404a 30 y 31].

No cabe aquí 'defender' por extenso de tan disparatadas acusaciones a Demócrito; sobre esta cuestión basta con recordar al lector algunas conclusiones de Cherniss o Bailey.¹ En resumen vienen a establecer lo arbitrario de la conclusión aristotélica de un pretendido fenomenismo democriteo. De hecho ya Teofrasto en su *De Sensu* (58) deshace el entuerto de su maestro al sostener que Demócrito -consecuentemente con sus fragmentos conservados- distingue un 'verdadero conocer' (no sensorial, el de la realidad compuesta de átomos) y otro falso u "oscuro". Luego, en lugar de un 'discípulo' de Protágoras en esta cuestión, Demócrito sería su más feroz oponente como el propio Platón.

Sin detenernos más a reconducir esta expresión aristotélica, pues no es nuestra misión, detengámonos en la información que nos proporciona Aristóteles en este texto sobre el noûs. Como ya destacara Nuyens,² Aristóteles nos ofrece varios datos: a) que el noûs es bien diferente de psykhé, ya que su "identificación" por parte de Demócrito le escandaliza; b) que el noûs es una dúnamis en relación a la verdad, interesante 'definición' de nuestro término: "...τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὲ περὶ τὴν ἀλήθειαν".

En el segundo texto del *De An.* (405a 9) se incide en los mismos rasgos que en el anterior pero se nos explica un poco más porqué identificaba, según nuestro autor, psykhé y noûs Demócrito:

«Demócrito, por su parte, se ha pronunciado con mayor agudeza al explicar el porqué de cada una de estas propiedades: alma e intelecto son la misma cosa, algo que forma parte de los cuerpos primarios e indivisibles y que mueve merced a la pequeñez de sus partículas y su figura; explica cómo de todas las figuras la mejor para el movimiento es la

¹ Véanse las obras de los dos autores citados en la Bibliografía. También se refieren a esta cuestión: Guthrie, *o.c.*, Vol. II, pág. 459 y 464 y ss.; Mondolfo *El sujeto humano en la cultura antigua*, pág. 170 y ss. Además, la nota nº 4 de T. Calvo Martínez en su trad. del *De Anima* que venimos utilizando.

² *L' évolution de la psychologie d'Aristote*, pág. 269.

esférica y que así son el intelecto y el fuego.».¹

Ya comprendemos mejor porqué son 'idénticos' en Demócrito, según Aristóteles: porque aquél sostendría que el 'principio vital' (que incluiría *psyché* y *noûs*) estaría formado por átomos pequeñísimos y esféricos semejantes a los del fuego. Con ello se les supone una ligereza y capacidad de suministrar calor en todo el cuerpo formado por átomos más grandes, agrupados por sus formas geométricas diferentes; precisamente su ligereza, redondez y pequeñez explicaría, seguramente, que penetraran entre todas las partes del cuerpo y "calentaran" o "animaran" el mismo por fricción y choques repetidos, además de 'conocer' todo lo que ocurre.² La pretendida confusión se limita, pues, a que la *psyché*, que incorpora la capacidad de "sentir" y el *noûs* o "conocimiento" (sic) son físicamente idénticos; o como nos expresa tan bien Mondolfo:

«Pero la interpretación de Aristóteles debía vincularse más especialmente con su convicción de que en Demócrito no pudiese haber una distinción coherente de dos formas de conocimiento, dado que la llamada forma intelectual se reduce en realidad, según Aristóteles, a una forma sensible, porque no tiene, en la teoría democrítea, ni un órgano propio (intelecto) distinto del órgano de la sensibilidad (alma), ni objetos inteligibles diferentes de los sensibles. A pesar de la distinción que Demócrito establecía -según sabemos por Aecio y Teodoreto (A105)- entre el alma irracional y la racional, Aristóteles (*De Anima*, 404a 27, 404a 5; *De Resp.* 4, 471b 30; etc...; cf. A105), le atribuye la negación, implícita o explícita, de tal división; y de todas maneras no cree que, dado su materialismo, pueda haber concebido la existencia de un intelecto y un conocimiento intelectual, puesto que sólo imagina un alma compuesta de átomos...».³

¹ Trad. de T. Calvo Martínez, *o.c.*, pág. 141. El texto griego es: "Δημόκριτος δὲ καὶ γλαφυρωτέρας διὰ τί τούτων ἑκάτερον ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταῦτό καὶ νοῦν, τοῦτο δ' εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαρέτων σωμάτων, κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα τῶν δὲ σχημάτων εὐκίνητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει τοιοῦτον δ' εἶναι τὸν τε νοῦν καὶ τὸ πῦρ." [*De An.* 405a 9 y 13].

² Bailey, *The Greek Atomist and Epicurus*, págs. 156-161; Couloubaritsis, "Considerations sur la notion de 'Noûs' chez Démocrite", (ver Bibliogr. para referencia completa).

³ R. Mondolfo, *o.c.*, págs. 178-9. W.K. Guthrie, *o.c.*, Vol. II, afirma algo muy parecido: «...no implica [la afirmación de que *psyché* y *noûs* son idénticos para Demócrito] sino que ambos tienen la misma composición atómica y actúan del mismo modo materialista: ninguno puede producirse sin estímulo externo.», pág. 441, n.133.

En resumen, para nuestro propósito, tenemos que darle la razón a Mondolfo en que es seguramente el 'materialismo' de Demócrito en gnoseología - y su indiferenciación entre lo 'físico' y lo 'psíquico' - lo que desagrada tanto a Aristóteles y altera el juicio que emite sobre una teoría del conocer mucho más cercana a la distinción platónica entre 'sensación' y 'conocimiento' -que él asume plenamente, claro es- de lo que lo estuviera cualquier otro autor de los denominados 'Presocráticos'. La clave está en que al de Estagira le repugna especialmente esa base física para el intelecto o la capacidad cognoscente en Demócrito: sabemos por otras fuentes,¹ que éste habló de un "verdadero conocer" que se extraía -eso sí- de la información sensorial; pero tal proceso es, por supuesto, **material** (los rápidos, ligeros, pequeños átomos esféricos se deslizan para recabar información y toman "contacto" con todas las partes del cuerpo), lo cual es inadmisibile -para el discípulo de Platón que sigue siendo Aristóteles- que no puede aceptar que todos los procesos 'psíquicos' se expliquen 'físicamente'. Y puesto que, en realidad, él mismo en los *Parva Naturalia* habla en términos semejantes a la posición democrítea en cuanto a la sensación -ya que la sensación tiene un fundamento físico en su sistema (aun cuando tenga también un factor 'psíquico' indudable)-, podemos deducir que lo que rechaza absolutamente el estagirita es el hecho de 'fundir' con la sensación el proceso cognoscitivo, y, especialmente, hablar del noûs en términos MATERIALES. No deberemos olvidar en un futuro estos rasgos de la mentalidad aristotélica.²

En los *Parva Naturalia*, precisamente, completa su exposición de la organización del alma-noûs democrítea analizando el tema del

¹ Como las mencionadas por Mondolfo en su texto, el propio Teofrasto o Sexto Empírico.

² Cfr. sobre la importancia de la "inmaterialidad" para el conocer en Aristóteles: *Verdad, conocimiento y ser* de S. Rábade, pág. 127.

tratado en cuestión: la respiración; se trata, por tanto, del *De Respiratione*, 472a 8; se ofrece a continuación desde el comienzo dada la luz que aporta el conjunto del texto:

«Demócrito dice que la respiración en los animales que respiran tiene un motivo; afirma que impide que el alma se vea exprimida de ellos. Sin embargo, no dijo en absoluto que la naturaleza la hubiera creado para tal fin, pues tampoco él, como en general los demás naturalistas, se ocupa de este tipo de causa. Dice que el alma y el calor son lo mismo: las formas primeras de los objetos esféricos; pues bien, afirma que, al ser éstos expelidos por el entorno que los oprime, la respiración resulta ser un auxilio, pues en el aire hay un gran número de cuerpos a los que él llama «entendimiento» y «alma»; y que, cuando los animales respiran y el aire penetra en ellos, también aquellos cuerpos penetran a la vez, y al resistir la presión impiden que el alma que hay en ellos se escape. Por tal motivo, vivir y morir consisten en inspirar y espirar, pues cuando la presión del entorno prevalece y lo que procede de fuera no puede ya resistirla porque el animal no puede respirar, entonces le sobreviene la muerte, pues la muerte es la salida del cuerpo de tales formas por causa de la opresión del entorno.»¹

Aquí va más lejos que en el *De An.* Aristóteles, puesto que la semejanza entre los átomos del "alma" (*psykhé-noûs*) y del "fuego" se vuelve casi una identificación: al respirar los esféricos y ligeros átomos del "calor" (fuego) presionan a los del "alma" impidiendo que éstos ¿por estar siempre en movimiento por todo el cuerpo y ser tan pequeños y ligeros? escapen del mismo; la vida sería, entonces, el mantenimiento de esa presión del aire caliente (o "fuego") exterior sobre el ser vivo y la muerte la "expiración" o la pérdida -por disolución en el entorno- de los átomos del "alma", al cesar la respiración.

Aunque sería interesante hacer notar el acercamiento que este texto supone respecto a Heráclito y sus seguidores, ya señalado por

¹ Versión castellana de A. Bernabé, *Acerca de la generación y la corrupción, Tratados breves de Historia Natural*, y perteneciente a los segundos, págs. 333-34. (La versión castellana que emplearemos siempre). El pasaje griego concreto que contiene nuestro vocablo es: "Ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολλὸν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχὴν" ... [Resp. 472a 8].

Cherniss y Kirk-Raven,¹ aquí no nos concierne directamente. Y el texto no añade nuevos rasgos valiosos a la descripción del noûs en sus antecesores según Aristóteles, salvo en ese importante aspecto de ligarlo a lo anímico como esencia de lo "viviente" y darle los calificativos de "esférico" y, sobre todo, "caliente", dado que esos átomos "aéreos" a los que así considera Demócrito, según esto, serían ¿iguales ? a los del "alma" interna del animal: luego, psykhé-noûs sería un "alma-aliento" del ser vivo que proporciona a éste "calor y movimiento" -amén de "sensación-conocimiento"- en el más puro 'clasicismo' griego, es decir, de acuerdo con la posición tradicional de la literatura de la Helade. Recuerde, sin embargo, el lector que queda unido el noûs al "calor vital" en esta explicación atribuida a Demócrito y que ésta ejercerá una indudable importancia en la noción del "aliento vital" o *πνεῦμα* aristotélico.

D) ANAXAGORAS.

Son bastantes los pasajes aristotélicos en los cuales expone, aunque sea a veces muy brevemente, la filosofía anaxagórea en relación al Noûs. Comenzamos por la *Physica*, donde hay varias de estas exposiciones. En realidad, podrían agruparse todos los textos en cuestión, aunque el lector deberá tener presente que se trata de explicaciones pertenecientes a distintos libros de la *Physica*: la primera de ellas es de un capítulo del libro III sobre el infinito, las siguientes ya pertenecen al libro VIII, y vuelven a tratar -como ocurriera en la del libro III- acerca del movimiento, el último libro, concretamente, sobre "la eternidad del movimiento".

¹ Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, págs. 295-96, n.21; Kirk-Raven, *o. c.*, págs. 291-92 n.1. Cf., también, Bailey, *l. c.* pág. 156, y Coloubaritsis, *l. c.*, págs. 136-39.

Reunidos los textos quedan así:¹

«Puesto que lo engendrado lo es a partir de un cuerpo semejante, y que existe una génesis de todas las cosas, pero no de todas a la vez, hace falta un origen de esta génesis y, además, un origen único; [Anaxágoras] le llama Noûs, y el Noûs trabaja a partir de un cierto principio conociendo (inteliendo): de manera que necesariamente todas las cosas están juntas en un momento dado y en otro comienzan a ser movidas...».²

«Y si, además, se admite que en un momento cualquiera nada fuera movido, ello no sería posible más que de dos maneras: o bien como dice Anaxágoras (pues él declara que, estando juntas y en reposo todas las cosas en un tiempo indefinido, el Noûs las puso en movimiento y las disgregó),...».³

Y para concluir: «Y, por su parte afirma Anaxágoras que el Noûs disgrega [la mezcla primegenia] al ser primer motor...».⁴

Como puede verse se trata de datos acumulativos que constituyen en su conjunto un aceptable resumen del papel del Noûs en la filosofía anaxagórea. Resumidos, según Aristóteles, Anaxágoras sostendría:

a) Un único origen del movimiento en el Universo: el Noûs.

b) Una sucesiva separación por parte del motor, del Noûs, de las "cosas" que estaban 'fusionadas' o 'mezcladas' y en reposo en el momento inicial -intemporal-.

c) El Noûs les imprime un movimiento sólo "inteliendo" (νόησας), "conociéndolo" todo.

¹ Traducidos libremente al español por la autora de este estudio al no existir aún una versión satisfactoria. (Ya que la de las *Obras Completas* de Aristóteles de Samaranch, editada por Aguilar, es una traducción literal del francés plagada de errores al malinterpretar el traductor citado giros o expresiones francesas, por no tener en cuenta en ningún momento el texto griego). Disculpe el lector, pues, los defectos literarios inevitables en una versión de 'emergencia' harto insatisfactoria.

² Versión original: "Ἐπεὶ γὰρ τὸ γινόμενον ἐκ τοῦ τοιούτου γίνεται σώματος, πάντων δ' ἐστὶ γένεσις πλὴν οὐχ ἅμα, καὶ τινα ἀρχὴν δεῖ εἶναι τῆς γενέσεως, αὕτη δ' ἐστὶ μία, ὃν ἐκεῖνος καλεῖ νοῦν, ὃ δὲ νοῦς ἀπ' ἀρχῆς τινος ἐργάζεται νόησας ὥστε ἀνάγκη ὁμοῦ ποτε πάντα εἶναι καὶ ἀρξασθαι ποτε κινούμενα." [Phys. 203a 30 y 31].

³ El texto griego es: "Εἰ δὲ ἐνδέχεται ποτε μὴδὲν κινεῖσθαι, διχῶς ἀνάγκη τοῦτο συμβαίνειν ἢ γὰρ ὡς Ἀναξαγόρας λέγει (φησὶ γὰρ ἐκεῖνος, ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἡρεμούντων τὸν ἀπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποῦησαι τὸν νοῦν καὶ διακρίναι)...". [Phys. 250b 26].

⁴ O sea: "Καὶ τὸν νοῦν δέ φησιν Ἀναξαγόρας διακρίνειν τὸν κινήσαντα πρῶτον." [Phys. 265b 22].

d) Y precisamente, el Noûs puede realizar esto último -mover intencionada y 'conscientemente' la 'materia' que compone el Universo inicialmente 'informe' "gobernándolo" así- porque es ἀπαθής ("insensible, inalterable, impasible") y ἀμυγής ("sin mezcla, puro, inconfundible").

Lo curioso es que, aunque parece deducirse lógicamente de los tres primeros puntos el cuarto -aunque en 'espíritu' probablemente se acerque a las tesis anaxagóreas- es una interpretación 'aristotelizante' del autor jonio. ¿Qué se quiere decir con ésto? Desde luego, en su Fr. B12 Anaxágoras considera que el Noûs es "λεπτότατον,...καθαρώτατον...", o sea, lo más "sutil" y más "puro" de "todas las cosas", pero no utilizó nunca, que sepamos, los adjetivos del texto aristotélico. En su obra sobre la interpretación aristotélica de los Presocráticos, Cherniss ¹ sostiene que es una interpretación que 'aristoteliza' el Noûs anaxagóreo: porque es en el sistema aristotélico donde el Primer Motor ha de ser -'por principio'- inmóvil y no entrar en 'interacción' con el resto del Cosmos. Así pues, la cualidad de más "puro" ("sin mezcla", ἀμυγής) sí sería una transliteración correcta del καθαρός, de Anaxágoras, en cambio -involuntaria e inconscientemente- Aristóteles acercaría de forma anacrónica el pensamiento anaxagóreo al suyo y definiría con el adjetivo ἀπαθής, "impasible", una obsesión y una exigencia inevitable de su propia noción del movimiento en el Cosmos. Creo que tal afirmación de Cherniss es correcta y nos aporta mucha luz sobre la cuestión de los rasgos del vocablo que más valora nuestro autor en los que le precedieron.

El texto siguiente, del *De Anima*, 405a 14 y ss., repite las principales afirmaciones que hallabamos en la *Phisica*; pese a lo cual

¹ Cf. *o.c.*, pág. 301.

en él está entremezclada la exposición doctrinal con la crítica a Anaxágoras:

«Anaxágoras, a su vez, parece afirmar que alma e intelecto son distintos -como ya dijimos más arriba- si bien recurre a ambos como si se tratara de una única naturaleza por más que proponga especialmente al intelecto como principio de todas las cosas: afirma al respecto que solamente él -entre los entes- es simple, sin mezcla y puro. Pero, atribuye al mismo principio tanto el conocer como el mover...».¹

Advierta el lector la riqueza terminológica del pasaje: a) el *Noûs* anaxagórico sería el "principio" (*arkhé*) de todas las cosas; b) sería "simple" (*ἀπλοῦς*), "sin mezcla" (*ἀμυγής*) y "puro" (*katharós*); y c) le estarían asignadas dos funciones: "conocer" (*gignóskein*) y "mover" (*κινέω*) el Universo.

Por su parte, el único texto de la *Metaphysica* que hemos de considerar en este lugar, 984b 15, es la típica referencia de los seguidores de Sócrates al impacto cultural que supuso la filosofía anaxagórica en la Atenas 'sofística' de su tiempo: el texto más célebre entre todos ellos sigue siendo el del *Fedón* platónico (97 y ss.); éste de Aristóteles sólo destaca porque incluye la segunda polémica referencia a Hermotimo:²

¹ *Acerca del Alma*, T. Calvo M., pág. 141. El texto es: "Ἀναξαγόρας δ' ἔθηκε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχὴν τε καὶ νοῦν, ὡς περ εἵπομεν καὶ πρότερον, χρήται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμυγῇ τε καὶ καθαρὸν. Ἀποδίδωσι δ' ἀμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν τὸ πᾶν." [*De An.* 405a 14, 15 y 18]. Incluyendo los aspectos críticos mencionados, sobre los cuales volveremos más adelante en este mismo capítulo.

² Cf. al respecto el artículo ya indicado de Detienne "Les origines religieuses de la notion d'intellect. Hermotime et Anaxagore" (vé. ref. completa en Bibliogr.). Sin embargo, la opinión de la que suscribe es contraria al mismo, como ya se ha indicado, ya que considera a Hermotimo un simple personaje legendario, siguiendo a Düring y Ross, así se explica éste, Ross, en su comentario a la *Meta*: «We are no independent confirmation of this story about Hermotimus. He is a highly legendary personage...», pág. 136 de la obra citada (más información sobre ella en Bibliogr.). Nótese además en el texto que viene a continuación la prudencia con que Aristóteles -si no se tratase, como piensa Düring, de una interpolación posterior- introduce la referencia al legendario personaje: "dicen" o "se dice" siempre supone escasa convicción en el estagirita en lo que se afirma después.

«Por eso cuando alguien dijo que, igual que en los animales, también en la naturaleza había un Entendimiento que era la causa del mundo y del orden todo, se mostró como hombre prudente frente a las divagaciones anteriores. Sabemos con seguridad que Anaxágoras adoptó este punto de vista; pero se dice que su primer iniciador fue Hermotimo de Clazómenas.»¹

Este texto sólo añade a la descripción de la *Physica* que el *Noûs* es "causa" (y no "principio" como en ésta) del orden del Cosmos; o sea, un principio 'racionalizador' del Universo 'caótico' inicial, lo que ya estaba implícito en lo expuesto en la *Phys*.

Para concluir este apartado dedicado a las exposiciones de Anaxágoras de nuestro autor, centramos nuestro esfuerzo en tres textos del *De Anima*. En el último de ellos, 429a 17, tras un aparente retorno a lo expuesto en la *Phys* (el *Noûs* debe ser ἀμυγής), en realidad se oculta la utilización de Anaxágoras para reforzar su doctrina del intelecto "imposible": no es más que un pretexto el autor jonio para centrarse en el tema que está tratando:

« Por consiguiente, el intelecto -siendo imposible- ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente y puesto que entiende todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla -como dice Anaxágoras- para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena.»²

En cambio, los dos primeros textos forman parte, el uno de la contraposición de ideas de Demócrito y Anaxágoras, el otro de un comentario algo posterior a dicha exposición de los dos filósofos

¹ El texto proviene de la versión de García Yebra, págs. 27-28. En cuanto al original griego es: "νοῦν δὴ τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῷοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἰτίων τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης ὅλον νήφων ἐφάνη παρ' εὐκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. φανερώς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἀψαμένον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν." [*Meta*. 984b 15].

² Versión T. Calvo M., *o.c.*, pág. 230. En el original: "Ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δύναμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ δὴ πάντα νοεῖ, ἀμυγῇ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ παρεμφαινόμενον γὰρ καλύπει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράζειν ὥστε μὴδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν." [*De An.* 429a 17].

mencionados. El primero, ya lo hemos comentado en cuanto a Demócrito.¹

«También Anaxágoras, de manera similar, afirma que el alma es la que mueve –e igualmente quienquiera que haya afirmado que el intelecto puso en movimiento al universo– por más que su afirmación no es exactamente igual que la de Demócrito. Pues éste identificaba sin más alma e intelecto:(...). No recurre al intelecto como potencia relativa a la verdad, sino que, por el contrario, sinonimiza alma e intelecto. Anaxágoras, por su parte, se expresa con menos claridad: a menudo dice que el intelecto es la causa de la armonía y el orden, mientras que en otras ocasiones dice de él que es el alma, por ejemplo, cuando afirma que se halla presente en todos los animales, grandes y pequeños, nobles y vulgares. No parece, sin embargo, que el intelecto entendido como prudencia se dé por igual en todos los animales, ni siquiera en todos los hombres...».²

El texto siguiente, es el 405a 14,15 y 18 ya ofrecido más arriba:

«Anaxágoras, a su vez, parece afirmar que el alma e intelecto son distintos –como ya dijimos más arriba– si bien recurre a ambos como si se tratara de una única naturaleza por más que proponga especialmente al intelecto como principio de todas las cosas: afirma al respecto que solamente él –entre los entes– es simple, sin mezcla y puro. Pero, al decir que el intelecto pone todo en movimiento, atribuye al mismo principio tanto el conocer como el mover...».³

Es fácil advertir que el reproche final del primero de estos dos textos es el resultado de un anacronismo léxico: Aristóteles pretende aplicarle su concepción del “alma” –que deriva de la platónica– a un pensador en quien no existen esas estructuras de la ‘vida’ y del ‘psiquismo’ como vimos en la Primera Parte. Desde la mentalidad

¹ Vé. pág. 306 en este mismo capítulo, *De An.* 404a y ss.

² T. Calvo M., *o.c.* pág. 139. Texto griego: “Ἀναξαγόρας δ’ ἦτον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἷτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἐτέρῳ δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχὴν ἐν ἅπασιν γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις. Οὐ φαίνεται δ’ ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις, ἀλλ’ οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν.” [*De An.* 404b 2 y 5].

³ *Idem.*, pág. 141. Y el texto original es: “Ἀναξαγόρας δ’ ἔσκε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχὴν τε καὶ νοῦν, ὥσπερ εἶπομεν καὶ πρότερον, χρῆται δ’ ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχὴν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων μόνον γοῦν φησιν αὐτὸν τῶν ὄντων ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὸν. Ἀποδίδωσι δ’ ἀμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινεῖν τὸ παν.” [*De An.* 405a 14,15 y 18].

aristotélica es correcto que Anaxágoras denomine al Noûs "causa" del "orden" (*καλῶς καὶ ὀρθῶς*), como en la *Phys.*, pero la expresión es muy platónica; y, por ello, desvirtúa completamente la cosmología anaxagórea ya que la introduce en un campo axiológico, lo cual es erróneo: la fusión de ética y cosmología que esto supone sólo surge de la mente platónica en su filosofía postrera, y es impensable en un físico jonio. Luego, incluso involuntariamente, el de Estagira reinterpreta a Anaxágoras en términos del Noûs 'cósmico' del último Platón, y estos pasajes son buena prueba de ello.¹ Sobre el reproche que le hace a Anaxágoras de 'confundir', a veces, noûs y psykhé, ya se ha dicho que se debe a que la mente de Aristóteles no concibe otra estructura de estos campos ('alma'/'cuerpo') que la suya, que tanto debe a su Maestro, y no comprende que psykhé en Anaxágoras tiene un significado muy diferente del que ha pasado a la filosofía 'clásica' occidental, que tanto debe al de Platón y al de Aristóteles.²

3.4. RECAPITULACIONES GENERICAS

A) Enumeraciones

Son tan 'mecánicas' tales enumeraciones globales de los «"antiguos" que hablaron del tema x», que suelen ser muy parecidas

¹ Como resume lapidariamente Nolte en su "Aristoteles et theoria noëtica anaxagoræ": «Noûs Anaxagoreus neque causa efficiens est specifica neque causa finalis», n.2, pág. 217.

² Ver en la Primera Parte, los apartados dedicados a Diógenes y Anaxágoras, principalmente. Y en las conclusiones a la Primera Parte, el apartado dedicado al Análisis Semántico. Las Clases Conceptuales: la época clásica, el noûs 'humano'.

entre sí: con algunos vocablos idénticos e, incluso, en el mismo orden.

Véamoslo:

Physica: 196a 18, 'φιλία, νέϊκος, νοῦς, πῦρ...'.

196a 30, 'φύσις, νοῦς,...'.

203b 13, 'ἄπειρον..., νοῦς, φιλία,...'.

De Partibus Animalium:

640b 8, 'νέϊκος, φιλία, νοῦς, αὐτόματον...'.

Metaphysica: 988a 34, "οἷον ὅσοι φιλίαν καὶ νέϊκος ἢ νοῦν ἢ ἔρωτα ποιοῦσιν ἀρχήν".

988b 8, 'νοῦς..., φιλία...'.

1072a 5, 'νοῦς...φιλία...νέϊκος, ἀεὶ...κίνησις.'.

1091b 12, 'ἄριστον, φιλία, νοῦς.'.

A destacar que casi siempre (con una excepción) intervenga la φιλία empedóclea junto al Noûs anaxagóreo; la fuerza positiva por antonomasia, el impulso amoroso, es un factor que Aristóteles cree deber destacar entre las propuestas anteriores: no resulta sorprendente que su Primer Motor Inmóvil responda literalmente a estas dos características: Inteligencia y Fuerza del Deseo. En cambio, el "Fuego" heracliteano o lo "Apeiron" -junto al "eterno movimiento" o "el azar" atomistas- hacen aparición fugazmente. También se añade a la lista de "antiguos físicos" un sorprendente personaje, eso sí en una única ocasión, se trata de Ferécides de Siro (*Meta* 1091b 12), con lo "excelso" (ἄριστον) como "principio".¹

Otra nota destacada la constituye, asimismo, el que pocas veces la enumeración específica a quién pertenecen dichos "principios" filosóficos: desde luego, lo hace en *Meta* 1091b 12 -que se acaba de mentar-, y en otro texto de la *Phys* (203b 13) menciona únicamente a

¹ Acerca de dicho Sabio, más mitógrafo que otra cosa, véase *Los Siete Sabios (y tres más)* de C. García Gual. Y, desde luego, las páginas que le dedican Kirk-Raven, *o.c.*, pág. 76 y ss.

Anaximandro.

B) Alusiones genéricas

Se trata de textos en los cuales el estagirita hace referencia a los "teóricos" sin especificación alguna: *De An.* 410b14, 410b 25, también *Meta.* 1009b 5 donde engloba en un "algunos" a quienes, según él, creyeron hallar la verdad "en las apariencias". Son, por supuesto, textos muy difíciles de atribuir y valorar, y se reseñan aquí sobre todo para no dejar al lector la errónea impresión de que todas las referencias a autores anteriores son en Aristóteles cuidadosas o detalladas: también las hay de este otro tipo, en el cual la alusión a los "antiguos", a los "teóricos" concretamente, solamente cumple el papel de introducir una cuestión la mayoría de las veces.¹

3.5. CRITICAS A SUS PREDECESORES

Empezamos por las ocasionales -una sola por autor o escuela- para más tarde centrarnos, por orden creciente del número de críticas, en : Demócrito, Anaxágoras y Platón, ya que éste último recibe la mayoría de las críticas de su discípulo.

¹ Esto queda muy patente en *PA* 640b 8, por poner un solo ejemplo.

A) CRITICA A PROTAGORAS Y OTROS.

El conocido pasaje de la *Metaphysica* (1009b 5 y ss.) prosigue en el ataque aristotélico al 'sensualismo' de Protágoras de Abdera -que comenzase en 1007b-, ahora centrado en su 'relativismo gnoseológico'. Pero lo curioso es que Aristóteles extiende la crítica a Anaxágoras, Demócrito, Empédocles y Parménides, ¡ además de a Homero !. En este largo texto, que incluye el frag. B16 de Parménides -ya comentado- 'prueba' el de Estagira que el Maestro de Elea también confunde 'sensación' y 'conocimiento', y aún más: que postula "la verdad de las apariencias" (sic); afirmaciones ambas, no hace falta ni insistir en ello, absolutamente insostenibles si se ha leído la Vía de la Verdad del *Poema* parmenídeo. Pero este no es el lugar para criticar la visión aristotélica sobre sus antecesores, nos atañe tan sólo que él considera capitales, una vez más, los dos aspectos que tan insistentemente viene criticando: a) que la Verdad pueda ser 'patrimonio' de algo diferente de la razón (de la sensación en este caso) -postura descaradamente platónica, por cierto, la de negar tal posibilidad-; y b) que ambos ('sensación' y 'razón') no formen una oposición excluyente.

Este es el comienzo del 1009b de la *Meta.* :

«Igualmente, que algunos consideren verdaderas las apariencias, procede de las cosas sensibles. Creen, en efecto, que la verdad no debe decidirse por la magnitud o la pequeñez del número, y que una misma cosa a unos, al gustarla, les parece ser dulce y a otros amarga, de suerte que, si todos estuvieran enfermos o todos hubieran perdido el juicio, pero dos o tres estuvieran sanos y conservaran el juicio, parecería que éstos estaban enfermos y fuera de sus cabales y los otros no.(...) Y, en suma, por confundir el pensamiento con la sensación, y ésta con la alteración, afirman que lo que parece según la sensación es verdadero por necesidad.».¹

¹ Versión de V. García Yebra, o.c., págs. 191-92. Nuestra cita es: "...ὥστ' εἰ πάντες ἔκαμνον ἢ πάντες παρεφρόνον, δύο δ' ἢ τρεῖς ὑγίαινον ἢ νοῦν εἶχον, δοκεῖν ἂν τούτους κἄνειν καὶ παραφρονεῖν τοὺς δ' ἄλλους οὐ". [*Meta.* 1009b 5].

B) CRITICA AL 'PITAGORISMO'

Verdaderamente se trata de una crítica del *De Anima* a la concepción del "alma-armonía" más que al Pitagorismo en sí:

«Los hay, en efecto, que dicen que el alma es una armonía puesto que -añaden- la armonía es mezcla y combinación de contrarios.

Pero, por más que la armonía consista en una cierta proporción o combinación de elementos, no es posible que el alma sea ni lo uno ni lo otro.(...) En cuanto a concebir a ésta [el alma] como la combinación de las partes del cuerpo, se trata de algo verdaderamente fácil de refutar: múltiples y muy variadas son, en efecto, las combinaciones de las partes; ¿cómo y de qué ha de suponerse, entonces, que son combinación el intelecto, la facultad sensitiva o la facultad desiderativa?(...). La consecuencia sería que se tienen muchas almas por todo el cuerpo, puesto que todas las partes provienen de la mezcla de los elementos y la proporción de la mezcla es, a su vez, armonía y, por tanto, alma.»¹

Y no se sabe si atribuir dicha crítica al pitagorismo arcaico, al 'preplatónico', directamente a Filolao, etc..., la vaguedad en que se mantiene Aristóteles no hace más que dificultar aún más la atribución; a pesar de ello, son ideas de corte 'pitagórico', y el estagirita sigue en su crítica la senda del *Fedón* platónico. Por cierto, ya en su *Eudemos* le hace nuestro autor dos críticas complementarias a esta teoría en dicha línea platónizante: a) que existe lo contrario de la armonía, pero que el alma no tiene contrario, y b) que lo que sí existe es el contrario de la armonía corporal pero no del alma.²

Y se trata, no obstante, de una teoría que preocupa muchísimo al autor del *De Anima* y que critica, por ello, con gran detenimiento; la

¹ Versión de T. Calvo Martínez, *o.c.*, págs. 152-53. La frase de nuestra cita está, obviamente, en el segundo fragmento del texto castellano: "Πολλὰ τε γὰρ αἱ συνθέσεις τῶν μερῶν καὶ πολλαχῶς τίνος οὖν ἢ πῶς ὑπολαβεῖν χρὴ τὸν νοῦν σύνθεσιν εἶναι, ἢ τὸ αἰσθητικόν ἢ τὸ ὁρεκτικόν;" [*De An.* 408a 12].

² Cf. sobre el *Eudemos* la clásica visión de W. Jaeger en su *Aristóteles*. Y sobre este último punto, Cherniss, *o.c.*, pág. 325, n. 129.

razón estriba en lo cercana que está su propia doctrina del alma en esta obra especializada de la concepción del "alma-armonía", le parece algo central por consiguiente distanciarse de esta última. Hasta que punto esta cercanía es real lo demuestra su adopción posterior por el Liceo en su creciente materialismo bajo el mando de Aristoxeno, quien no considera que el alma sea otra cosa que la armonía o equilibrio entre las distintas funciones corporales, inspirándose por supuesto en el propio *De Anima*.¹ Se puede decir, sin falsear nada, que el alma como ἐντελέχεια (entelékheia) del cuerpo en el *De Anima* está extraordinariamente cerca de la teoría 'pitagórica' que se critica en dicha obra y en el *Eudemus*, aunque es sin duda una posición diferente y más compleja. Quizá el propio Aristóteles –y no sólo sus seguidores en el Liceo– es consciente de ello, lo que explica lo insistentes de las críticas a este planteamiento sobre el alma, o al muy cercano de Empédocles que ataca inmediatamente después de nuestra cita.²

C) CRITICA AL ATOMISMO

Pertenece a un libro apócrifo de la *Metaphysica* (el K) y el texto no cita expresamente a ningún atomista ni a la escuela siquiera, pero responde a las líneas generales de las que hace el propio Aristóteles, eso sí, siempre de Demócrito: lo que demuestra que Aristóteles sí discrimina bien entre sus precursores y que, a veces, las 'confusiones' son debidas a los imitadores o seguidores que 'completaron' el *Corpus*.

¹ Ver T. Calvo Martínez, *o.c.*, Introd. al *De Anima*, pág. 115. Y sin referirse a Aristoxeno, el Comentario al *De Anima* de Hicks (cf. Bibliogr.), pág. 263 sobre este pasaje donde afirma la cercanía de la postura criticada a la teoría aristotélica del alma en esta obra, o sea el parecido estrecho entre "alma-armonía" y alma-ἐντελέχεια, ya que ambas teorías afirman que el alma está indisolublemente unida al cuerpo.

² Cf. sobre la concepción empedóclea el pasaje de *B4* 642a 18-24.

Pero volviendo al texto mismo, *Meta.* *1065b 4 *,¹ critica la clásica afirmación de la τύχη ("fortuna") como causa del Cosmos, que ya formulara Leucipo -como sabemos gracias a su fragmento B1, perteneciente a su Περὶ νοῦ-²

D) CRITICAS A DEMOCRITO

Se encuentran en tan sólo dos párrafos: *Phys.* 198a 6-12, y *Resp.* 472a 22. El primero de ellos,³ se asemeja bastante al apócrifo anterior, y, probablemente, sirvió de 'inspiración' al discípulo que redactó el libro K* de la *Metaphysica*. Naturalmente, el texto aristotélico es más rico y concreta mucho más; pero es evidente que mezcla en la exposición términos 'técnicos' propios con la terminología democrítea y que realiza una reducción lógica muy típica de su obra: 1) se admite que el "azar" atomista (al que nos denomina de dos formas: αὐτόματον, τύχη) pueda ser una "causa", pero 2) se clasifica como "causa accidental", o sea, subordinada a causas "por sí mismas o en sí mismas" consideradas (que son noûs y phûsis, cómo no), y 3) que éstas incluirían al "azar" y lo precederían, por

¹ Aunque sea apócrifo, éste es el texto griego: "εἰ ἄρα ἡ τὸ αὐτόματον αἴτιον τοῦ οὐρανοῦ, πρότερον νοῦς αἴτιος καὶ φύσις." [*Meta.* *1064b 4*].

² No se ofrece el texto por ser apócrifo. Si se quiere, véase García Yebra, *o.c.*, para el texto griego y la traducción.

³ Hay traducción propia, con todas las salvedades ya enunciadas: «Pero, puesto que el azar y la fortuna son causa de hechos de los cuales podrían ser causas el noûs (la Inteligencia) o la phûsis (la Naturaleza), cuando tales hechos son producidos por accidente; cuando, por otro lado, nada accidental es anterior de por sí, lo que demuestra que la causa accidental nunca es anterior a la causa en sí (= por sí misma). Entonces, el azar y la fortuna son posteriores a la Inteligencia y a la Naturaleza; en vista de lo cual, si el azar fuera causa del Cielo, sería necesario que, con anterioridad sean la Inteligencia y la Naturaleza causas de muchas otras cosas además de este Universo.» Texto griego: "Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη αἴτια ὧν ἂν ἡ νοῦς γένοιτο αἴτιος ἢ φύσις, ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς αἰτίων τι γένηται τούτων αὐτῶν οὐδὲν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἐστὶ πρότερον τῶν καθ' αὐτά, δῆλον ὅτι οὐδὲ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς αἰτίων πρότερον τοῦ καθ' αὐτά. Ὑστερον ἄρα τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη καὶ νοῦ καὶ φύσεως ὥστ' εἰ ὅτι μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ αἰτίων τὸ αὐτόματον, ἀνάγκη πρότερον νοῦν καὶ φύσιν αἰτίαν εἶναι καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ τούδε τοῦ παντός." [*Phys.* 198a 6 y 10].

consiguiente, como causas del Universo: en suma, no es el "azar" una causa básica del Cosmos como pretende Demócrito, sino secundaria o "accidental". Esta muestra de un esquema del poderoso instrumento que llegó a ser en manos de Aristóteles la Lógica, nos prueba que el estagirita asume a sus antecesores, en ocasiones, gracias a estas 'reducciones' de ideas y doctrinas originales al vocabulario y esquema lógico propios; actitud que origina un curioso paralelismo con Hegel y su método de 'historiar' la Filosofía.

En el *De Respiratione*, 472a 22, sigue hablando -ahora críticamente- de la teoría democritea sobre la función de la respiración en los seres vivos, expuesta en las líneas anteriores (471a 30 y ss. hasta 472a):

«Pero la razón por la que es forzoso que todos mueran, no cuando ello ocurre por azar, sino bien sea por naturaleza, de vejez, bien contra naturaleza, por violencia, no la deja [Demócrito] aclarada en absoluto, aunque, dado que es claro que la muerte no sobreviene unas veces sí y otras no, debería hacer explicado si la causa es externa o interna.

Tampoco menciona la causa acerca del principio de la respiración, si ésta viene de dentro o de fuera. Y es que, evidentemente, el entendimiento que procede del exterior no vela por el momento en que debe prestar su ayuda, sino que el principio de la respiración y del movimiento se produce desde dentro, y no porque el entorno ejerza una violencia. También es absurdo que a la vez el entorno oprima y lo que penetra dilate. Hasta aquí, y de una manera aproximada, lo que dijo y la manera en que lo presenta.»¹

De este modo, nuestro autor comienza a objetar que, al referirse a átomos semejantes a los del fuego para la *psyché-noûs*, Demócrito no acaba de explicar si el principio de la respiración es interno o viene de fuera; ya que 1) tales átomos de fuego pueden "fundirse"

¹ Versión española de A. Bernabé P., *Tratados breves de Historia Natural*, pág. 334. Concretamente, nuestra cita, perteneciente al segundo párrafo es: "Οὐ λέγει δὲ οὐδὲ περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ ἀναπνεῖν τί τὸ αἷτιον, πότερον ἔσωθεν ἢ ἔξωθεν οὐ γὰρ δὴ ὁ θύραθεν νοῦς τηρεῖ τὴν βοήθειαν, ἀλλ' ἔσωθεν ἡ ἀρχὴ τῆς ἀναπνοῆς γίνεται καὶ τῆς κύσεως, οὐχ ὡς βιαζομένου τοῦ περιέχοντος." [*Resp.* 472a 22].

(=confundirse) con los del alma-noûs, y 2) parece que explica la expiración (o muerte) por la incapacidad de "presionar" externamente ("con su masiva afluencia") de los átomos semejantes a los del alma (o sea, los "ígneos") desde fuera. Incluso, según la interpretación algo arriesgada pero original de Couloubaritsis,¹ el noûs democríteo -'alma vital pensante'- se renovaría permanentemente (y conocería la realidad externa e interna por "contacto") al respirar el animal y gracias al 'ὁ νοῦς θύραθεν' que le integra en el medio exterior: para Demócrito el hombre estaría 'como pez en el agua', inmerso en el mismo elemento que le proporciona el 'fuego interno'. Como puede verse la forma adverbial 'ὁ νοῦς θύραθεν' ya surge en esta crítica a Demócrito.

E) CRITICA A ANAXAGORAS

En este caso, las críticas aparecen en más ocasiones -al igual que las exposiciones-. Para exponerlas se seguirá un orden temático, agrupando así, a veces, varios textos.

1. La crítica más obvia, y que Aristóteles adoptó de su maestro, ha pasado a la Historia de la Filosofía como la crítica a Anaxágoras por utilizar a su Noûs como un *deus ex machina*. Se ha examinado ya el texto implicado, *Meta.* 985a 19 y 21, en el capítulo anterior.² En dicho examen se reseña ya la procedencia platónica 'directa' de la locución en la cual está inmerso nuestro vocablo; también se comentó que el espíritu de la cita asimismo lo respeta el de Estagira, ya que la crítica genérica que hace parece calcada del texto correspondiente del *Fedón*

¹ Cf. *l.c.*, pág. 142: «L'homme démocritéen pense comme il respire.».

² Cf. II Parte, cap. 2.2. Locuciones heredadas.

(98b 8 y ss.). En resumen, lo que ambos, Platón y siguiendo a éste Aristóteles, reprochan a Anaxágoras es no 'explotar' la idea de un Noûs Cósmico que ordene y gobierne el Universo de forma constante y absoluta, casi como un 'dios omnipotente' , salvando las inevitables limitaciones de la cultura griega para acercarse a esta noción judaica. La razón estriba en que Anaxágoras parece establecer su modelo en términos menos 'antropomórficos' que aquellos que se traslucen tras las exigencias de la Escuela Socrática: no es de extrañar, por cierto, al tratarse de un "físico" y jonio además; de un autor centrado, en suma, en la explicación cosmológica 'automática' o 'mecánica' típicamente jonia y, encima, sumergido en el escéptico movimiento ilustrado griego. Luego, Aristóteles le reprocha a Anaxágoras precisamente lo que enorgullecería a éste: que su Noûs tan sólo intervenga como impulsor-separador inicial de la mezcla indeterminada existente desde siempre. O sea, en los muy gráficos términos teatrales que utiliza el estagirita, que recurra al dios -al Noûs 'Divino'- como 'último recurso de la tramoya': es decir, lo que se hace cuando la obra se alarga y el autor no sabe como desenredar la acción sin un golpe de efecto que resuelva en breves momentos finales; con lo cual, el artificio, según Aristóteles, sería doble: 1) porque es artificial la solución alcanzada de esta forma, -por los malos dramaturgos-, y 2) porque para introducir de golpe al dios de turno se bajaba desde el cielo del escenario una máquina u artefacto *ad hoc*, con gran aparato para impresionar a los espectadores, de forma que estamos ante un segundo artificio. En conclusión, la crítica de Aristóteles, como la platónica, se centra en el artificio, por lo forzado que resulta dentro de la filosofía anaxagórea esa intervención del Noûs , ya que el resto del proceso el autor jonio insiste en que se produce por causas naturales, o sea, mecánicamente: por su propio despliegue a partir del

impulso inicial, en términos semejantes a los de la atomística.

Si queremos profundizar algo más, hemos de admitir que si Aristóteles -como Platón- está tan 'decepcionado' de un autor al que, por otra parte, elogia en distintos textos -en sus exposiciones de Anaxágoras, como hemos visto ya- es, precisamente, porque esperaba encontrar una 'causa final' ¹ -dentro de su propio sistema de causalidad- y, naturalmente, no puede hallarla en un 'físico' jonio ilustrado,² -por la razón señalada anteriormente; así pues tras elogiarle por proporcionar lo que él llama una "causa eficiente", al menos, eso sí,- le critica su falta de 'teleologismo', cuando esta concepción que hereda de Platón es una radical innovación de ambos, que se abrirá paso en la filosofía posterior gracias a sus respectivas Escuelas. Lo notable del caso, es que el estagirita en su libro *Λ* de la *Metaphysica* (1075b 8 y 11) translitera su concepción de un Motor "causa final del Universo" a Anaxágoras,³ atribuyéndole el papel al *Noûs* 'Divino'. Y critica, al hacer tan arbitraria afirmación, que Anaxágoras tenga una 'causa motora-final' que obra con una finalidad externa: disgregar-mover las partículas materiales. En suma, Aristóteles es consciente, en un libro de la *Meta*, de la limitación del sistema anaxagórico (desde su punto de vista), pero en otro olvida dichos límites y le atribuye al *Noûs* el papel que le otorgaría si estuviera en su lugar.

¹ Ver Nolte, *l.c.*, pág. 217 y ss. para ver lo ilusoria de tal búsqueda teleológica en el filósofo jonio; cf. también Cherniss, *o.c.*, págs. 134-5.

² Ciertamente, en ningún pensador de este tipo puede hallarse nada parecido siquiera, excepto, quizá, en Diógenes de Apolonia; ver, para aproximarse al tema, *De Tales a Demócrito*, de A. Bernabé, pág. 267, n. 4 y Guthrie *o.c.*, Vol. II, pág. 376; y, más específicamente, el artículo de Pease "Caeli enarrant", (vé. Bibliogr.), donde se reafirma esa atribución del argumento teleológico como innovación de Diógenes de Apolonia. Añade dicho autor que lo retomaron Jenofonte, Eurípides, Platón, Aristóteles y los Estoicos.

³ Cf. de nuevo Cherniss, *o.c.*: « Aristotle tends at times to find an anticipation of his own final cause in the principle of Anaxagoras, »; pág. 293; (también en las págs. 222-3).

2. El segundo aspecto de la crítica a Anaxágoras, ya en el *De Anima*, se deduce de la exposición que hacía en 404a 25 y ss. de la filosofía de éste. Por tanto, se centra en la aparente confusión entre *psykhé* y *noûs* en el sistema anaxagórico. Se ha explicado al hablar de dicha exposición que se trata de un problema terminológico; el autor jonio tiene una noción 'pre-platónica' de ambos términos, lo que produce en Aristóteles, que no es consciente de ello, la natural perplejidad. Ambos textos, 405a 14-18 y 405b 20, se ofrecen a continuación, sin más comentarios:

« Anaxágoras, a su vez, parece afirmar que el alma e intelecto son distintos -como ya dijimos más arriba- si bien recurre a ambos como si se tratara de una única naturaleza por más que proponga especialmente al intelecto como principio de todas las cosas: afirma al respecto que solamente él -entre los entes- es simple, sin mezcla y puro. Pero, al decir que el intelecto pone todo en movimiento, atribuye al mismo principio tanto el conocer como el mover...» « Anaxágoras es el único en afirmar que el intelecto es impasible y que nada tiene en común con ninguna otra cosa: cómo y por qué causa conoce siendo de naturaleza tal, ni lo ha dicho ni se deduce con claridad de sus afirmaciones...».¹

3. Son los tres pasajes siguientes: *Phys.* 188a 9, y *Meta.* 989b 15 y 1069b 31. Su examen resulta más complejo que en los casos anteriores porque remiten a la noción aristotélica sobre la composición y ordenación del Universo anaxagórico. La dificultad reside, precisamente, en lo oscura que es dicha concepción aristotélica para nosotros, porque su parecido con los datos que proporcionan los propios textos de Anaxágoras es muy escaso.² Simplificando mucho -y arriesgando alguna inexactitud- Aristóteles entendería que Anaxágoras afirma la existencia de 'partículas'

¹ *Idem.*, pág. 141 y 143. El segundo texto, aún no citado es: "Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθὴ φησὶν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κοινὸν οὐθέν οὐθενὶ τῷ ἄλλῳ ἔχειν. Τοιοῦτος δ' ὢν πῶς γνωριεῖ καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, οὐτ' ἐκεῖνος εἶρηκεν οὐτ' ἐκ τῶν εἰρημένων συμφανές ἐστιν." [*De An.* 405b 20].

² Sobre la 'libertad' con que interpreta Aristóteles a este autor, véase A. Bernabé, *o.c.*, pág. 253, Cherniss, *o.c.*, pág. 301, n.40 donde habla de "misinterpretation of Anaxagoras" por parte aristotélica respecto a la cuestión de la "mezcla"; o A. Nolte, *l.c.*, pág. 209, n.2.

infinitamente pequeñas -lo cual es cierto, fr. B1- y de partes cualitativamente distintas de todo en todo -lo que también lo es, fr. B6- e interpretaría estas afirmaciones diciendo que hacen imposible la acción de un Noûs que "separe" unas 'partículas' de otras. Sin duda, se trata de un error de interpretación palmario, porque Anaxágoras no puede haber caído en una contradicción tan obvia, él que maneja los recursos lógicos con gran precisión. Si se distingue, como hemos hecho en la Primera Parte, entre los 'elementos' mínimos constituyentes o "semillas" (spérmata) y los cuerpos visibles ya constituidos, "cosas" (khrémata), la aporía desaparece: pero ya el estagirita se le escapa tal solución y formula críticas como éstas.

En el primer texto, *Phys.* 188a 9,¹ cuyo contenido se acaba de resumir más arriba, queda clara esa crítica aristotélica. Crítica que Nuyens califica directamente de "tendenciosa", ya que de los fragmentos de Anaxágoras se deduce claramente que las propiedades ('partículas', "semillas") no existen independientemente (=como "cosas", propiamente tales).²

En *Meta.* 989b 15 retoma el mismo argumento falaz: no podría el Noûs separar las 'partículas' por causa de a) su infinita pequeñez y b) sus indeterminadas cualidades diferentes: para añadir que **antes** debió haber una separación anterior de los 'elementos'.³ Lo cual, por cierto, es lo que suponemos que afirma Anaxágoras cuando habla (fr. B4) de que en los compuestos (formados a partir de las "cosas") hay muchas

¹ Cuyo texto griego es: "Ὅστε ἄτοπος τὰ ἀδύνατα ζητῶν ὁ νοῦς, εἵπερ βούλεται μὲν διακρίνειν, τοῦτο δὲ ποιῆσαι ἀδύνατον καὶ κατὰ τὸ ποσὸν καὶ κατὰ τὸ ποιόν, κατὰ μὲν τὸ ποσὸν ὅτι οὐκ ἔστιν εὐχρίστον μέγεθος, κατὰ δὲ τὸ ποιόν ὅτι ἀχώριστα τὰ πάντα." [*Phys.* 188a 9].

² Nuyens, *o.c.*, pág. 134.

³ Cf. *Metafísica*, G. Yebra, págs. 58-60, 989a 30- 989b 21, en tan largo pasaje se encuentra la crítica aquí resumida. En cuanto a nuestra cita en concreto es la que sigue: "τῶν γὰρ ἐν μέρει τι λεγομένων εἰδῶν ὑπῆρχεν ἂν αὐτῷ, τοῦτο δὲ ἀδύνατον μεμιγμένων γε πάντων· ἥδη γὰρ ἂν ἀπεκρίντο, φησὶ δ' εἶναι μεμιγμένα πάντα πλὴν τοῦ νοῦ, τοῦτον δὲ ἀμιγῆ μόνον καὶ καθαρόν." [*Meta.* 989b 15].

"semillas" de "cosas", y son éstas las que separó el *Noûs* 'divino' con su impulso inicial: y no los 'elementos' aristotélicos equivalentes a las "semillas" anaxagóreas. Así una sagaz observación crítica del estagirita nos ayuda a reinterpretar el testimonio de los textos del propio Anaxágoras y a comprender mejor sus ideas, incluso, de lo que Aristóteles -inmerso en la elaboración de su propio filosofar- pudo hacerlo en su día.

El último de los textos implicados, *Meta* 1069b 31, nos muestra una vez más que esa 'incomprensión' de lo que efectivamente pretendió Anaxágoras no impide a nuestro autor hacer afirmaciones importantes, pero imbricadas en su propia concepción del mundo y que sólo tangencialmente se acercan al pensamiento presocrático:

«...Por consiguiente, hay, además de los contrarios, una tercera cosa: la materia. (...) Y, puesto que el ente es doble, todo cambia desde el Ente en potencia hasta el Ente en acto (...), todas las cosas llegan a ser desde un ente: desde un ente en potencia, y desde un no-ente en acto. Y éste es el «Uno» de Anaxágoras; pues es mejor que «juntamente todas las cosas»; y la «mezcla» de Empédocles y de Anaximandro, y lo que dice Demócrito: «Estaban juntamente todas las cosas en potencia, pero no en acto». Tuvieron, por consiguiente, cierto conocimiento de la materia (ύλη). (...) .- Puede uno preguntarse desde qué clase de No-ente se produce la generación, pues «No-ente» se dice en tres sentidos. Y si, como sabemos, tiene que ser algo en potencia, no sin embargo, de cualquier cosa, puesto que cada cosa procede de otra distinta. Y no basta decir que todas las cosas estaban juntamente; pues se diferencian por la materia, ¿por qué, si no, llegaron a ser infinitas y no una? El Entendimiento, en efecto, es uno; de suerte que, si también la materia fuese una, sólo se habría producido en acto aquello de lo que la materia fuese en potencia.»¹

¹ Versión de G. Yebra, *o.c.*, págs. 601- 603. La referencia a nuestro término aparece en : " διαφέρει γὰρ τῇ ὕλῃ, ἐπεὶ διὰ τί ἄπειρα ἐγένετο ἀλλ' οὐχ ἓν; ὁ γὰρ νοῦς εἷς, ὥστ' εἰ καὶ ἡ ὕλη μία, ἐκείνο ἐγένετο ἐνεργείᾳ οὐ ἡ ὕλη ἥν δυνάμεν." [*Meta* 1069b 31].

F) CRITICAS A PLATON

Son muy abundantes -i no así las exposiciones de la doctrina platónica!- y es lo lógico en un discípulo 'rebelde' que trata de consolidar su propio pensamiento frente al académico. Se han agrupado -arbitrariamente, quizá- los textos críticos más claros de Aristóteles (sin incluir alusiones críticas algo vagas, que ya se han visto aparte) en dos apartados: 1) críticas a la Teoría de las Ideas en general y 2) críticas al *Timeo*.

1. Críticas a la Teoría de las Ideas:

Manteniendo la salvedad ya indicada -que no nos centramos en el 'verdadero' sentido de una idea para su autor, sino en el que recibe de Aristóteles- éste no será el lugar para analizar tal doctrina central del platonismo.¹ A tenor de dicha limitación, hay que reseñar aquí sólo que la crítica aristotélica a la Teoría de las Ideas no está contenida únicamente en los textos que vienen a continuación, sino que capítulos o apartados enteros del *Corpus* tienen como objetivo final convencer a sus seguidores del error en que se halla, según él, la Academia.² A tales casos hay que añadir las alusiones -muchas veces irónicas-, ya explicadas, y los juegos de palabras, metáforas y paráfrasis de conocidos textos platónicos que también se han indicado ya en esta Segunda Parte. Todo ello configura un clima constante de platonismo 'negativo', de querella de escuela que nos desconcierta hoy debido a lo

¹ Cf. en la Bibliografía, los apartados que incluyen libros y artículos consultados sobre Platón, si se desea más información al respecto.

² Incluso, le dedicó a dicha crítica a la teoría platónica de las Ideas una obra: *Sobre las Ideas*. Cf. para saber más sobre la crítica de Aristóteles a la Teoría de las Ideas de Platón véase el capítulo IV del *Aristotele* de I. Düring. O D. Ross *Plato's Theory of Ideas*.

numerosos que son los 'guiños' entre 'enterados' a los que, inevitablemente, no tenemos acceso. En este apartado no se pretende, como consecuencia de todo eso, más que lograr un modesto esbozo de algunas palmarias críticas a la Teoría de las "Ideas-Formas",¹ aunque se encabece el mismo con un ejemplo de pasaje extenso dedicado verosímilmente a rebatirla, para que se vea el planteamiento de nuestro autor en tales casos.

En los *An. Post.* Aristóteles se preocupa del método científico y en su totalidad son polémicos frente a la concepción academicista del citado método; en dicha obra lógica trata de salvar el punto débil de su concepción, a saber, la conexión entre los primeros principios -de carácter universal- y las proposiciones fundamentales de las ramas específicas del saber. Porque, y ahí se centra su polémica con Platón y su escuela en esta obra, en primer lugar, no hay un Saber monolítico, sino tantas ramas de la ciencia como objetos de distinta naturaleza que requieren modos de aproximación diferentes; esto, que hoy es trivial, era altamente sorprendente en el mundo griego postclásico en que viviera el de Estagira. Véamos ya algunos pasajes del libro en cuestión ilustrativos de lo indicado, aun cuando no contengan nuestro vocablo:

«De los <principios> que se utilizan en las ciencias demostrativas, unos son propios de cada ciencia, y otros son comunes, aunque comunes por analogía, puesto que se puede utilizar sólo lo que está incluido en el género subordinado a la ciencia <en cuestión>».²

«Son también propias de una ciencia las cosas que <ésta> acepta como existentes y sobre las que estudia lo que se da en ellas en sí.»³

«Así, pues, no es necesario que las especies o un cierto uno existan al margen de las

¹ Cf. sobre el concepto mismo de εἶδος o ἰδέα, ver la explicación de S. Rábabe en su obra *Verdad, conocimiento y ser*, pág. 219.

² Versión de M.Candel, *Tratados de Lógica (Organon)*, Vol. II, y en él, *Análíticas Segundas*, pág. 336.

³ *L.c.* pág. 337.

múltiples cosas para que haya demostración, pero sí es necesario que sea verdadero decir lo uno acerca de las múltiples cosas pues no existiría lo universal si ello no fuera «así»; y si no existiera lo universal, no habría «término» medio, de modo que tampoco demostración.».¹

A pesar de sus esfuerzos en estos *An. Post.* -que se vuelven cada vez más insistentes en el libro II de dicha obra- Aristóteles no puede evitar el dilema en que lo encierra, por un lado, su rechazo de la Teoría de las Ideas platónica, y por otro, su decisión de mantener las coordenadas académicas para determinar qué es verdadero Saber.² De tal manera que, ni puede postular unas esencias "separadas"³ como fuentes de toda Verdad científica -principios indudables donde los haya- al modo de su Maestro, ni quiere retrotraerse al 'relativismo gnoseológico' sofístico admitiendo un 'saber' privado de presupuestos o principios universales. En esta contradicción irresoluble se ve sumido Aristóteles, no sólo en este texto lógico, sino en muchos otros momentos de su obra que se han querido ejemplificar aquí con dichos pasajes de *An. Post.*, aunque no sean textos que contengan nuestro término.

Ya en el *De Anima* tenemos un texto, 429a 23-4, que hablándonos específicamente del noûs alude críticamente a la Teoría de las Ideas:

«Así pues, el denominado intelecto del alma -me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia- no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente. Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia...».⁴

¹ *L.c.* págs. 339-40.

² Cf. Düring, *o.c.*, pág. 119 y ss.

³ O sea *xupwotái*, que es el término clave de nuestro autor para caracterizar a las Ideas platónicas.

⁴ Trad. de T. Calvo Martínez, *o.c.*, págs. 230-31. Se trata del capítulo IV del Libro III del *Acerca del Alma*, en el cual describe el papel del noûs en el proceso cognoscitivo. Para el

Como suele ocurrir con Platón, no aparece nombrado en el texto, pero la clase de crítica no deja lugar a dudas: se habla de las Ideas (τὰ εἶδη) y de divisiones o partes del alma. Y lo que se critica es que Platón entienda estas "ideas" como "separadas", "existentes por sí mismas" o, como dice en este texto, en entelekhēia -uno de los, poco frecuentes, nuevos términos en Aristóteles-.

De la *Metaphysica* son inevitables dos menciones las de 992a 30 y 1070a 26. El primero de ellos, perteneciente al Libro I de la *Meta* está incluido en una exposición de las doctrinas platónicas -esta vez con mención del autor- al servicio de su teoría de las cuatro causas:

« En suma, siendo así que la Sabiduría busca la causa de las cosas manifiestas, hemos descuidado esta causa (pues nada decimos acerca de la causa de donde procede el principio del cambio); y, creyendo decir la substancia de ellas, afirmamos que hay otras substancias; pero, al querer explicar cómo pueden éstas ser substancias de aquéllas, decimos frases vacías. Pues el participar, como ya dijimos, no es nada. Y la que, según vemos, es causa para las ciencias, por la cual actúa todo entendimiento y toda naturaleza, tampoco a esta causa de la cual decimos que es uno de los principios, le tocan para nada las Especies. Pero las Matemáticas son la Filosofía para los modernos, aunque digan que deben ser cultivadas en vista de otras cosas. ».¹

En el mismo se expresa Aristóteles en primera persona del plural, incluyéndose así entre los platónicos, algo nada sorprendente si se admiten las descripciones de su vida intelectual insistentemente divulgadas por I. Düring, según las cuales Aristóteles fue considerado siempre un 'académico' por los propios platónicos y se consideró como

texto griego dónde se critica al platonismo: "Ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῇ) οὐθέν ἐστιν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. Διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποῶς γὰρ ἂν τις γίγνοιτο, ἢ θερμὸς ἢ ψυχρὸς, κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ νῦν δ' οὐθέν ἐστιν. Καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἢ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεῖα ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη." [*De An.* 429a 23 y 24].

¹ G. Yebra, *o.c.* pág. 76. El original es: "...τὴν δ' οὐσίαν οἰόμενοι λέγειν αὐτῶν ἑτέρας μὲν οὐσίας εἶναι φάμεν, ὅπως δ' ἐκεῖναι τούτων οὐσίαι, διὰ κενῆς λέγομεν τὸ γὰρ μετέχειν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἵπομεν, οὐδὲν ἐστιν. οὐδὲ δὴ ὅπερ ταῖς ἐπιστήμαις ὁράμεν ὅν αἷτιον, δι' ὃ καὶ πᾶς νοῦς καὶ πᾶσα φύσις ποιεῖ, οὐδὲ ταύτης τῆς αἰτίας, ἣν φάμεν εἶναι μίαν τῶν ἀρχῶν, οὐδὲν ἄπτεται τὰ εἶδη." [*Meta.* 992a 30].

tal él mismo durante gran parte de su vida productiva.¹ A pesar de ello, nos demostró en dicho texto las mismas líneas críticas al platonismo genuino que, probablemente, ya sostuviera el macedonio en sus tiempos de discípulo directo del Maestro. En esta crítica, más general, que las anteriores, se ataca claramente la concepción del Saber y la *paideía* propuestas en la *República*,² por ejemplo, ya que era en ella el punto clave la formación previa matemático-geométrica de los elegidos. Aunque el ataque frontal sea para los continuadores de Platón en la Academia que 'exageran' la propuesta del Maestro: sabemos, de hecho, que nuestro autor piensa en Espeusipo y/o Jenócrates, sobre todo, aunque la crítica afecte también al último Platón, al de las Ideas Números.³ En cuanto a la crítica de las Ideas platónicas mismas se les acusa de no ser 'causa final' del Universo (como lo son *noûs* y *phûsis*), tras haber demostrado más arriba Aristóteles que tampoco son 'causa eficiente' ni 'formal'; y es obvio que la 'causa material' no entra en discusión siquiera. De hecho, tras nuestro texto viene la exposición más extensa de la doctrina de las Ideas-Números del anciano Platón, la doctrina no escrita ya explicada brevemente con motivo del *De Anima* 404b.

El segundo texto de la denominada, por Andrónico, *Metaphysica* es aún más importante:

«Por eso no dijo mal Platón que son Especies todas las cosas naturales, si es que hay Especies distintas de estas cosas, por ejemplo fuego, carne, cabeza: pues todas son materia, y la última lo es de la substancia en grado sumo.

Las causas motrices son anteriores a sus efectos; las que son como el concepto son simultáneas. En efecto, cuando el hombre está sano, entonces existe también la salud, y la figura de la esfera bronceína se da simultáneamente con la esfera bronceína (pero si,

¹Cf. cap. I o Introducción de la obra genérica sobre Aristóteles de éste autor sueco.

² 531d, 533b-e.

³Cf. Tricot, *Metaphysique*, 2 Vols., con extenso comentario: notas de la pág. 98, vol. I. Ross, de su excepcional comentario a la misma obra, pág. 208.

además, subsiste o no algo posteriormente, habrá que investigarlo; pues, en algunas cosas, nada lo impide, por ejemplo si el alma es tal; pero no toda entera, sino el entendimiento, pues que subsista entera sin duda es imposible).

Es claro, por consiguiente, que, al menos por esto, no hay ninguna necesidad de que existan las Ideas. Un hombre, en efecto, engendra a un hombre, uno individual a uno determinado. Y de modo semejante sucede también en las artes, pues el arte medicinal es el concepto de la salud.».¹

Adentrándose, una vez más, Aristóteles en su polémica permanente con el platonismo, tras admitir en párrafos anteriores, y al comienzo de nuestro pasaje, la hipótesis de la existencia de "formas separadas", tal como sostuvo Platón (al cual nombra), rechaza al final del pasaje rotundamente tal pretensión por ser innecesario postular ideas 'separadas' de los seres concretos: y lo hace utilizando un ejemplo típico de la Academia -el de la esfera de bronce- precisamente para reafirmar su tesis de que la forma de tal esfera no existe con independencia de la "cosa misma". Pero, manteniendo la disparidad originaria de su espíritu, aprovecha un *EXCURSUS* a la crítica de las Ideas platónicas para señalar, como de pasada, que sería preciso considerar en otra parte la persistencia de 'algo' tras la disolución del compuesto humano añadiendo, además, que no será ciertamente la psykhé 'entera' la que "permanezca", sino tan sólo el noûs quien subsistirá. Lo cual es parcialmente acorde con la posición del último Platón -aunque insista en la supervivencia de la psykhé se deduce claramente que se trata del noûs como "alma racional", o sea, psykhé al fin y a la postre-, pero no de la postura 'oficial' del academicismo ni del platonismo 'clásico' que habla de psykhé "inmortal" sin precisar nada más. Con estas distinciones entre

¹ V. García Yebra, *o.c.*, págs. 605-6. El texto griego es: "ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε καὶ ἡ ὑγίεια ἔστιν, καὶ τὸ σχῆμα τῆς χαλκῆς σφαίρας ὅμοιον καὶ ἡ χαλκῆ σφαῖρα (εἰ δὲ καὶ ὑστερον τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, ὅσον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πάσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως). φανερόν δὲ ὅτι οὐδὲν δεῖ διὰ γε ταῦτ' εἶναι τὰς ἰδέας." [*Meta.* 1070a 26].

posiciones disociadas del propio platonismo nos acercamos ya al segundo bloque de críticas a Platón: las referidas a su noción de 'alma humana /alma cósmica', especialmente, en su formulación del *Timeo*, su postura final al respecto que, como acabamos de ver, está más cercana a la del propio Aristóteles.

Terminemos, pues este apartado con una última mención, de la *Ethica Nicomachea* esta vez, tan conocida por todos en su versión medieval: «*Amicus, Plato sed magis amica veritas*». Texto que ofrezco más completo, porque se merece nuestra atención:

Quizá sea mejor considerar el aspecto general de la cuestión y preguntarnos cuál es su sentido, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas. Parece, con todo, que es mejor y que debemos, para salvar la verdad, sacrificar incluso lo que nos es propio; sobre todo, siendo filósofos, pues siéndonos ambas cosas queridas, es justo preferir la verdad.(...)

«Además, como el bien se dice de tantos modos como el ser (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el entendimiento; y en la de cualidad las virtudes, y en la de cantidad la justa medida, y en la de relación lo útil, y en la de tiempo la oportunidad, y en la de lugar la residencia, etc.), es claro que no habrá ninguna noción común universal y una; porque no se predicaría en todas las categorías, sino sólo en una.».¹

El ataque a Platón y su escuela es claro: no hay una noción común y universal del Bien, tal como resulta no sólo en la *República* sino en toda la filosofía platónica, pues es un tema central de su concepto de la filosofía y de la vida. Dicha crítica se entronca con la del Saber o "ciencia única" con la cual iniciamos este apartado, ya que este saber Absoluto depende de la noción platónica de Bien; Aristóteles le opone, como no, su nueva visión de la ciencia como conjunto de saberes

¹ Trad. de M. Araujo-J. Marías, *o. c.*, pág. 5. La cita es: "ἔτι δ' ἐπεὶ τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, ὅλον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποῦ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρὸς, καὶ ἐν τόπῳ δίαίτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἓν". [EN 1096a 25].

verdaderos sobre los diversos objetos, y en cuales éstos configuran a aquéllos a su medida.

2. Críticas al *Timeo* (al 'alma' platónica).

Se ha introducido dicha precisión porque, aunque en general se alude al *Timeo* en dichos ataques al platonismo, muchas veces el motivo central es el concepto de "alma" del mismo, en claro enfrentamiento con la concepción de la *psykhé* del propio Aristóteles.

La extensión de la crítica al *Timeo* en el Libro I del *De Anima* es considerable: de 406b 25 a 407b 11. En ella se cuestionan hasta siete aspectos de la concepción platónica del alma en dicha obra, concretamente dos pasajes enteros: primero el de la descripción del "Alma Cósmica" (34b y ss.), después el de la formación del alma por el Demiurgo (41d yss.). Sin duda, es injusto que Aristóteles interprete literalmente un mito platónico, como hace esta vez, pero siempre se atiene a lo que efectivamente **escribió** el autor al que critica, en este caso Platón; y en el examen de este libro crítico, el *Timeo*, del que en la propia Academia los discípulos ofrecían ya versiones muy dispares,¹ dicho criterio no podía estar más justificado a pesar de su rigidez. Aún hoy los textos de los que se ocupa el de Estagira son polémicos para los intérpretes,² dada la complejidad matemático-geométrica que subyace a las descripciones de la formación y los movimientos del Alma del mundo y de la humana.³

¹ Cf. la Introducción al *Timeo* de A. Rivaud -edición "Les Belles Lettres"- toda ella y especialmente pág. 42.

² *Ibidem* y Grube, *El pensamiento de Platón*, pág. 220 y ss.

³ A. Rivaud, *Ibidem*.

En su ataque, sigue nuestro autor un orden expositivo claro,¹ que no reproducimos aquí, porque no nos conciernen sino tres de dichas objeciones: la primera, la segunda y la sexta. En resumen, toda la exposición consiste en reprochar a Platón haber considerado la intelección un movimiento y, además, un movimiento circular. La primera de las objeciones afirma -acertadamente- que el alma tal como la entiende en el *Timea* Platón equivale al noûs: ya que el propio Platón afirma que dicha psychê es 'sobrehumana' e inmortal (*Timea* 41d y ss.) frente a las otras 'partes' del alma -peredecederas y 'corpóreas' (42d y ss.)- de las que provendrían las sensaciones y los apetitos. La función de dicha 'alma sobrehumana' -noûs- es la misma a nivel cósmico y microcósmico -de cada hombre-: "conocer" gracias a su movimiento circular² y armonioso todo lo que hay en el Mundo. La crítica de Aristóteles se centra en que el alma-noûs se considera una magnitud, es extensa, por tanto, es un 'continuo espacial', lo que no cuadra con la naturaleza del noûs: éste debe ser semejante a su acción, la "intelección" (nóesis) y ésta es como su fruto (producto) "el concepto" (nóema); y, desde luego, estos últimos son discontinuos, luego el noûs no será una magnitud extensa, sino 'especial' (carente de extensión-continuidad) como lo numérico: discontinua. Este es el texto en cuestión:

«Pero, en primer lugar, no es correcto afirmar que el alma sea una magnitud: evidentemente Platón da a entender que el alma del Universo es como el denominado intelecto y no como el alma sensitiva o apetitiva, ya que el movimiento de éstas no es de traslación circular. Pues bien, el intelecto es uno y continuo a la manera en que es la intelección; la intelección, a su vez, se indentifica con las ideas y éstas constituyen una unidad de sucesión como el número y no como la magnitud; luego el intelecto no tendrá

¹ Véase en el comentario al *De Anima* de Tricot (en Bibliogr.), notas correspondientes a las siete objeciones aristotélicas; también en la versión castellana que venimos utilizando, de T. Calvo M., págs. 147-48, nota 12, en ella se resume y explica el contenido de todas las objeciones.

² Pues tanto el mundo como la cabeza humana son esféricos.

tampoco este tipo de unidad, sino que o carecerá de partes o, en cualquier caso, no será continuo a la manera de una magnitud.»¹

En la segunda objeción, en la misma línea que la anterior, sigue discutiendo Aristóteles sobre el noûs como magnitud extensa ("continua") y su pretendido movimiento circular del *Timea*. En el texto que nos concierne más de cerca ahora, 407a 20-22, afirma que la dificultad que presenta entender la "intelección" (la acción del noûs) como describiendo un movimiento circular aumenta si el noûs y la propia nóesis tienen una extensión compacta. Así, para inteligir algo, la nóesis debe recorrer el círculo completo (que es el noûs mismo) y esta revolución no tiene fin, como es sabido: con ello, todo acto de inteligir se vuelve interminable e infinito, lo cual es manifiestamente absurdo:

«Además, si es magnitud ¿cómo inteligirá? : ¿todo él o en alguna de sus partes? Se trataría en este caso de una parte entendida bien como magnitud bien como punto -si es que procede llamar también parte a este último-. Si inteligie, pues, en un punto es evidente que -al ser éstos infinitos- no podrá recorrerlos en absoluto. Si, por el contrario, inteligie en una parte entendida como magnitud, inteligirá lo mismo múltiples e infinitas veces. Y, sin embargo, es obvio que puede hacerlo una sola vez.»²

La sexta objeción, y última que contiene nuestra palabra, es mucho más breve y menos elaborada que las tres primeras -que son la clave del ataque aristotélico al *Timea*- :

«Además, y por otro lado, el estar mezclado con un cuerpo sin poder separarse de él es algo que produce dolor: tal unión, por tanto, ha de resultarle odiosa si es que -como suele

¹ T. Calvo Martínez, *o.c.*, pág. 149. El texto es: "Πρῶτον μὲν οὖν οὐ καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι· τὴν γὰρ τοῦ παντὸς δῆλον ὅτι τοιαύτην εἶναι βούλεται ὅλον ποτ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς· οὐ γὰρ δι' ὅλον γ' ἢ αἰσθητικῇ, οὐδ' ὅλον ἢ ἐπιθυμητικῇ τούτων γὰρ ἡ κίνησις οὐ κυκλοφορία· ὁ δὲ νοῦς εἰς καὶ συνεχὴς ὥσπερ καὶ ἡ νόησις· ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα· ταῦτα δὲ τῷ ἐφεξῆς ἓν, ὡς ὁ ἀριθμὸς, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ μέγεθος· διόπερ οὐδ' ὁ νοῦς οὕτω συνεχὴς, ἀλλ' ἥτοι ἀμερὴς ἢ οὐχ ὡς μέγεθος τι συνεχὴς." [De An. 407a 5,6 y 9].

² T. Calvo, *ibidem*. Original griego de la cita: "Ἀναγκαῖον δὲ τὸν νοῦ εἶναι τὸν κύκλον τοῦτον· νοῦ μὲν γὰρ κίνησις νόησις, κύκλου δὲ περιφορά· εἰ οὖν ἡ νόησις περιφορά, καὶ νοῦς ἂν εἴη ὁ κύκλος, οὐ ἢ τοιαύτη περιφορά νόησις." [De An. 407a 19 y 20].

decirse y es parecer de muchos- es mejor para el intelecto el no estar unido a un cuerpo.»¹

En realidad, desde la cuarta a la séptima las objeciones aristotélicas están imbricadas entre sí, no son más que una sola, en sus diversos aspectos, y el punto neurálgico de la misma está en esta frase: «Más aún, si la misma revolución se repite muchas veces, por fuerza entenderá lo mismo muchas veces. Y, sin embargo, la intelección se asemeja a la acción de detenerse y al reposo más que al movimiento.»² Esta, la cuarta objeción, nos permite explicar las tres finales, incluida la nuestra: quinta, no puede realizarse felizmente el alma-noûs que tuviera un "movimiento violento" -ya que su estado natural es la quietud-; sexta, nuestra cita, el noûs no podría realizar su función intelectual ligada a un cuerpo (contra su voluntad, al modo de la imaginería platónica); y séptima, no se justifica en el *Timeo* el porqué de esta 'revolución circular' del alma-noûs que debería ser explicitada.³ La sexta objeción, la más obvia de todas, es una crítica del fundamento del platonismo: el misticismo pitagórico. Un noûs 'encarcelado' a la fuerza en un cuerpo cualquiera ¿cómo podría efectuar su perfecta revolución circular y llegar al conocimiento real del orden del Mundo?; desde luego, Platón es consciente de la dificultad y admite que la sola presencia de lo corpóreo desbarata al instante la armonía del "alma"-noûs hundiendo el sujeto en la locura (*Timeo* 43a y ss.). Por otra parte, el texto nos recuerda el directo origen de la noción aristotélica de un noûs 'especial', que "viene de fuera" y es "separable" : de una entidad independiente y extraña al

¹ Calvo Martínez, *l.c.*, pág. 150. Y su texto: "Ἐπίπικον δὲ καὶ τὸ μεμῖχθαι τῷ σώματι μὴ δυνάμενον ἀπολυθῆναι, καὶ προσέτι φευκτόν, εἴπερ βέλτιον τῷ νῷ μὴ μετὰ σώματος εἶναι, καθάπερ εἴωθέ τε λέγεσθαι καὶ πολλοῖς δοκεῖ." [*De An.* 407b 4].

² *Ibidem*.

³ En lugar de limitarse Platón a decirnos en *Timeo* 30a, a afirmar la eternidad del movimiento. También se lo critica Aristóteles en el libro A, *Meta.* 1071b 36.

compuesto que es el hombre; si se dudara de la inspiración platónica del mismo no hace falta sino recordar esta sexta objeción a la críptica obra de su Maestro.

En otras dos citas de su *De Anima* resurge la crítica a la concepción platónica del alma en sus obras, son 413b 24 y 433b 7. En suma ambas vienen a incidir en un solo punto: Platón escinde el alma en "partes", y no siempre en el mismo número ni siquiera en la misma disposición, es decir, no queda clara la 'naturaleza' de cada una. Es una fuerte crítica, y sin duda nuestro autor tiene presente que Platón ora divide el "alma"-psykhé en dos partes ("racional"/"irracional") ora en tres ("racional"/"sensitiva"/"apetitiva") o bien en otras tres ("racional"/ "pasional"/ "apetitiva"), según la obra de que se trate e, incluso, del pasaje en cuestión. Pero lo que le preocupa verdaderamente -porque él adopta las tres clasificaciones, libremente, en sus propias obras- no son esas discrepancias, sino el que Platón acepte la escisión en 'compartimentos estancos' de los distintos tipos de alma, hasta constituirse en algunos textos de sus obras en 'tres almas diferentes': y ocurre tanto en la *República* (438d y ss.) como en el *Timeo* (69d y ss.) que es lo más grave, por la tardía redacción del mismo, ya que ha de suponerse que es una 'posición terminal' del pensamiento de su autor. He aquí el importante pasaje de 413b 24, del que citamos algunas frases anteriores, por lo aclaratorias:

« Por ahora baste con decir que el alma es el principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento. Ahora bien, en cuanto a si cada una de estas facultades constituye un alma o bien una parte del alma y, suponiendo que se trate de una parte del alma, si lo es de tal manera que resulte separable únicamente en la definición o también en la realidad, no es difícil discernirlo en el caso de algunas de ellas, si bien el caso de algunas otras entraña cierta dificultad.(...) Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece

tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible.»¹

La mención de 433b 1 y ss., es poco más que una alusión, eso sí, crítica, al mismo tema, y nuestra cita cae fuera de la misma (433b 7):

«En cuanto a los que dividen el alma en partes -si realmente dividen y separan atendiendo a las distintas potencias- las partes han de ser por fuerza muchas: nutritiva, sensitiva, intelectual, deliberativa, y, en fin, desiderativa: todas éstas, desde luego, difieren entre sí en mayor grado que las partes apetitiva y pulsional.»²

Lo que viene a denunciar aquí Aristóteles es que la división trimembre de su Maestro es artificial y no responde a las verdaderas 'pulsiones' que pueden hallarse en el alma: éstas son muchas más, y varían dependiendo del enfoque {en cuanto al "vivir" -disposiciones "nutricia", "locomotora", etc...-; en cuanto al 'conocer' -"sensación", "opinión", "imaginación", "razonamiento", etc...-; en cuanto al "deseo" -"apetitiva"y/o "pulsional", con la "deliberación"y la "imaginación" a su servicio-}. Aristóteles defiende la radical novedad de su "alma funcional", concebida como una unidad dotada de múltiples y variables funciones según lo que se esté considerando; y esa es, naturalmente, la única forma de hacer compatibles las pretendidas "partes" del "alma" con su hilemorfismo: tornar a éstas en "funciones" variables o, en su terminología, en "disposiciones o potencialidades" (dúnamis).

¹ T. Calvo M., *o.c.*, págs. 172-73. Nuestra cita, sobre la que habremos de volver: "Περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὕτω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ αἶδιον τοῦ φθαρτοῦ." [*De An.* 413b 24].

² *O. c.*, pág. 247.

CAP. IV. CONCLUSIONES.

1. RECAPITULACION GENERAL

La marcada influencia recibida por Aristóteles de los que le precedieron parece configurar un marco léxico infranqueable para el autor de Estagira, en pocas palabras, las 'señas de identidad' tradicionales de nuestro término le imponen, según lo ya visto, unos rasgos sémicos a su noûs que no pueden alejarse de la tradición lingüística heredada. Luego, en el estricto aspecto léxico resulta falso hablar de Aristóteles como 'innovador', es más bien un 'continuador'; mientras que, por contra, desde el punto de vista de las estructuras conceptuales innova y mucho las que heredase del último Platón. Esta situación, algo sorprendente pero no única, nos lleva a configurar este primer apartado de conclusiones como respuestas a - falsos o auténticos- dilemas como el anterior: ¿Aristóteles innovador o continuador?; claro está que se trata de preguntas 'retóricas', pero facilitan la presentación de las conclusiones alcanzadas en el desarrollo de esta Segunda Parte del trabajo y agilizan la exposición.

1.1. ¿ARISTÓTELES INNOVADOR O CONTINUADOR ?

Se puede determinar con cierta seguridad que no existen innovadores radicales en la lengua griega clásica, al menos desde un punto de vista 'moderno' del término, desde el siglo que ha valorado por encima de todo la ruptura con la herencia anterior en muchos campos, incluido el del lenguaje. En el mundo griego todo autor se precia de seguir la senda de los que le han precedido, y nadie duda en utilizar expresiones y formas literarias del pasado; quizá debido a la *παιδεία* recibida, que, como se sabe, era usualmente memorística -de tradición 'oral'- e incluía la épica homérica como propedeútica esencial para integrar al infante en la cultura helena tradicional. Tan sólo la 'ilustración griega' propone cambios a la fórmula usual, pero en realidad su propuesta era complementaria: las técnicas oratorias servían a los jóvenes, ya 'iniciados' de la forma habitual a la lengua griega, y no a los niños que seguían recitando, transcribiendo e imitando poesía, fundamentalmente homérica, como modo de culturización. Se puede suponer, por tanto, que Aristóteles, educado en el arcaizante ambiente de la corte macedonia, no ha recibido otra formación inicial que la *παιδεία* (*paideía*) más tradicional.¹ Complementada, por supuesto, por una temprana iniciación a la medicina inevitable en una familia de médicos -de formación hipocrática- como era la suya. Si añadimos el hecho de su entrada en

¹ Recuerde el lector que el padre de Aristóteles era médico del padre de Filipo, y que éste último inculcó a su hijo, Alejandro, la aspiración de retornar al esplendor descrito por Homero en la *Ilíada*; prueba definitiva de ello es su propio sepulcro -descubierto en los años setenta-: se hizo incinerar y enterrar al modo en que es descrito en la obra citada el entierro de Patroclo. La obsesión 'heroica' del hijo, cobra así un significado más amplio; según éste y otros descubrimientos arqueológicos, éstos en Pella, este 'arcaísmo' intencionado se extendía a toda la corte macedonia.

la Academia muy joven, para completar su formación, y que es conocido el conservadurismo del aristocrático Platón -que moldeó el método de enseñanza 'pitagorizante' vigente en la misma- no deberíamos esperar de Aristóteles grandes innovaciones en ningún aspecto de la lengua.

Todavía podría decirse más: dadas las aficiones 'lectoras' de Aristóteles, tan insólitas para su tiempo,¹ -que le permitieron no sólo reunir una biblioteca valiosísima, sino también citar 'literalmente' o parafrasear con fundamento a los que le precedieron- se puede establecer con seguridad que estuvo más apegado a la herencia lingüística del pasado que cualquier autor anterior a él. Puesto que, incluido Platón, sus antecesores pertenecieron a una 'cultura oral' -es decir, donde la escritura no ocupa el lugar central, no en el sentido estricto de la expresión- y no a una 'cultura del texto escrito', o sea, centrada en él como ha sido la época medieval o la moderna. Precisamente, Aristóteles es innovador en esto: en su cultivo de la lectura y la escritura por encima de la memoria y el diálogo, al modo de su maestro. Y esta 'manía' aristotélica por la escritura -tan incomprendida en la Academia, al parecer,²- incluye una mayor esclavitud por las formas o estructuras léxicas que contiene la lengua: la libre creación literaria platónica -sólo coartada por la fugitiva memoria- ha concluido. De ahí que sí existan citas literarias en nuestro autor macedonio -aunque desearíamos que fueran muchas más, como no-, mientras Platón citaba, por principio, de memoria y, naturalmente, lo hacía con frecuencia erróneamente. Incluso en sus irónicos ataques, alusiones, etc..., Aristóteles provoca especialmente a sus oponentes filosóficos porque repite expresiones y locuciones

¹ Que con tanta razón destacara I. Düring en su *Aristotele*, Introducción, y sobre todo pág.15.

² Cf. I. Düring, *ibidem*.

literales del autor o escuelas implicadas. Por cierto, es en las citas homéricas donde el estagirita se equivoca más al citar,¹ lo cual demuestra que son citas 'de memoria', lo que implica además que recibió una educación tradicional, que incluyó al antiguo vate.

Precisamente de este culto aristotélico al libro o al texto, poco destacado comúnmente; pese a su capital importancia, nacería la mayor innovación estilística del autor: sus tratados, que no son los primeros en prosa, pero sí los que, por fin, nos resultan familiares a causa de su redacción ajustada a las normas de lo escrito y no meros auxiliares de la memoria para ser leídos en público, como ocurriera con el libro de Anaxágoras, también en prosa. Además, sus lecciones o conferencias -que configuran gran parte del *Corpus*- son borradores muy semejantes a los apuntes actuales de cualquier conferenciante.

De este modo, Aristóteles se situó dentro de unos márgenes lexicales mucho más estrechos que los platónicos: primero, por necesidad, en un autor que lee y tiene delante los textos de otros, es inevitable que 'copie' expresiones y locuciones determinadas; y, luego, por principio, ya que para él un texto es una prueba -en el sentido científico del término- y como tal debe someterse a examen, o sea, ser leído o comprobado.

Sin duda, esta actitud era 'escandalosamente' nueva en su tiempo y explicaría, en parte, esa familiaridad que sentimos en presencia de sus obras, ya que acerca al estagirita a nuestra propia mentalidad de lectores. Naturalmente, el editor del *Corpus*, Andrónico de Rodas, tiene a su vez mucho que ver en esta cercanía intelectual que sentimos, puesto que moldeó el mismo de forma harto más 'moderna' que lo hubiese hecho el propio autor: ajustó el *Corpus* a las normas de

¹ Como es el caso del pasaje que cita en *De Anima*, 404a 29, por poner un solo ejemplo.

la filosofía helenística en la ordenación de los tratados; tampoco la transmisión islámica, hebrea o cristiana del medievo dejó de contribuir a la aparente modernidad de Aristóteles, puesto que transformó y completó -en mayor medida que lo hiciera el editor- el contenido del *Corpus*. Pues, aunque es un lugar común hablar de la 'traición' que suponen las traducciones, en el caso que nos ocupa hay que incluir en dicha 'traición' al espíritu -y a la letra- original del aristotelismo al editor, a los comentaristas y, finalmente, a los traductores. Todos ellos, llenos de buena voluntad, han añadido una 'carga' semántica extraordinariamente pesada al texto original del autor de Estagira, sobre todo durante la Edad Media, y como resultado final, nos creemos extraordinariamente cercanos a un autor tan antiguo casi como Demócrito, por poner un ejemplo de autor incomprensible para un lector no especializado. Debemos recordar, por tanto, de forma constante, que la 'versión' a la que habitualmente accedemos del aristotelismo es -en el mejor de los casos- de los siglos XIII y XIV d. C., con añadidos del XIX no menos perturbadores.¹ Hasta puntos sorprendentes además: un ejemplo obvio es el del término "esencia" que traducciones 'tradicionales' -respetuosas con esa tradición medieval- emplean con profusión tanto en español como en otras lenguas; este concepto genial, consagrado por S. Tomás de Aquino, ha sido transmutado en término aristotélico, privando así de sentido una diferencia fundamental entre la filosofía aristotélica y la tomista, quitando valor y originalidad a la segunda; pero con ser esto grave, lo peor es -para la comprensión de Aristóteles- que vuelve, precisamente, incomprensible a éste: o tenemos que optar inconscientemente por creer que el par tomista «essentia/existentia»

¹ Sobre el siempre espinoso problema de la traducción de la obra de Aristóteles léase el artículo de C. García Gual, "La traducción y la *Metafísica* de Aristóteles", (ver Bibliogr.), pág. 91-104. Véase asimismo el Prólogo de Y. García Yebra a su edición trilingüe de la *Metaphysica*, especialmente su rectificación final (de la 2ª ed.).

existe ya en el *Corpus*, transtocando gravísimamente la estructura de lo real propia del aristotelismo, o debemos pensar que puede haber un concepto de "esencia" por sí mismo, sin su oponente; y en una filosofía como la griega para la cual ambas opciones serían, literalmente, **impensables**. Precisamente por eso la elaboración de esas nuevas clases léxicas 'esencia'/'existencia' requirió grandes esfuerzos y largos siglos al medievo, por lo lejana que era a la estructura conceptual y léxica del mundo griego, tanto clásico como postclásico o helenístico.

Realmente, las fórmulas griegas de Aristóteles, que se sintetizan en términos nuevos -que ocultan conceptos también innovadores- durante el medievo y épocas posteriores, son de una simplicidad sobrecogedora: τί ἐστὶ, τόδε τι, πᾶν τι, referidas todas ellas a las modalidades de "ser" ; concretamente, es de sobra conocido que lo que se denomina en las traducciones -tras el tomismo- con el término "esencia" se corresponde con varias fórmulas semejantes a ésta, la más notoria: τὸ τί ἦν εἶναι. Todas ellas, por su misma simplicidad, nos resultan más extrañas que las anacrónicas denominaciones que tantas veces hemos leído en las traducciones al uso: a nosotros, con un léxico filosófico tan elaborado, que tanto le debe al medievo, este recurso masivo a pronombres, preposiciones y demás de Aristóteles nos tiene que parecer forzosamente 'pobre'.

En resumidas cuentas, Aristóteles resulta un continuador del filósofo anterior -ante todo del platónico- en la temática, los planteamientos y la orientación filosófica, como veremos; además del enorme influjo léxico y expresivo que recibió por su afán como **lector**. Y también un innovador radical en los aspectos siguientes: 1) en la estructura conceptual de su léxico -en parcialmente, por su preocupación lógica, central en su filosofar-; 2) en la forma de su

discurso -por construir el tratado en prosa, tal como éste se entiende en filosofía- y 3) -en su método de trabajo, como 'lector', como 'escritor' y no como miembro de una tradición aún fundamentalmente oral y centrada en la oratoria o la conversación, como era todo el pensamiento griego anterior.

Por consiguiente, no fue un innovador precisamente en aquellos aspectos que más frecuentemente le atribuyen como 'novedosos' los no especialistas actuales, siguiendo la 'tradición'. Es así que, 1) su efectivo empleo del léxico, -sea de la lengua vulgar, del lenguaje técnico-filosófico, o de la 'jerga' especializada de algún tipo (ej.: de pescadores, cazadores, médicos, etc...)-, es respetuoso con la herencia lingüística, ya que sólo crea el número de palabras estrictamente imprescindibles y cuando no hay en ninguno de los tres ámbitos nombrados un término utilizable, previa precisión de su sentido aristotélico; 2) su concepción de la vida y del valor de la filosofía no dejaron nunca de ser fuertemente platónicos; y 3) hay muchos 'resabios' inconscientes heredados de la tradición filosófica anterior, de tipo oral: a) citar "de memoria" según la costumbre -sobre todo a Homero, pieza básica de la paideía, como se viera- , b) citar poco y preferir la paráfrasis -el recurso platónico *par excellence*, o sea, de la cultura memorística (pues es más fácil recordar el sentido genérico de un texto que las palabras exactas), c) atribuir valor 'probatorio' a noticias de segunda o tercera mano, lo que supuso a Aristóteles sus célebres errores 'etológicos' o zoológicos, (aunque suele ser cauteloso al relatar 'opiniones', distanciándose a veces prudentemente, otras cae de lleno en este 'contar de oídas' y a 'a la ligera' tan propios de una cultura básicamente oral), y d) en general, relata 'con sus propias palabras' -muchas veces en sentido técnico propio- las teorías de sus predecesores, 'desfigurando' gravemente a éstas.

Sin embargo, el balance no puede ser sino positivo, ya que estos defectos reseñados arriba son incluso escasos para el primer filósofo importante de la historia que dió el decisivo paso de introducirse plenamente en el mundo de la escritura y del libro como fuente siempre básica de información: su talante de **erudito**, se configura así como su rasgo dominante.

1.2. ¿ ARISTÓTELES HISTORIADOR DE LA FILOSOFIA ?

El caso de la Filosofía 'Presocrática'.

Ya se ha indicado en la Introducción a esta Segunda Parte (Cap. I), la opinión que la autora cree más ajustada en esta cuestión: la de W.K.C. Guthrie en su *Historia de la Filosofía Griega*. Esta postura es una decidida defensa de la actitud de Aristóteles en cuanto a la transmisión del pensamiento filosófico anterior, tal como puede verse en el texto de Th. Demán, que cita aquél en dicha obra, como apoyo a su posición:

« No hay ninguna razón para acusar a Aristóteles de inexactitud. Es a nosotros a quienes corresponde descubrir sus métodos y utilizar sus testimonios históricos de forma que concuerden con nuestras exigencias históricas». ¹

No pidamos a Aristóteles una perspectiva histórica, ni unas exigencias filosóficas y filológicas imposibles en su tiempo: apliquemos a su obra todos los avances en esos campos y nuestra

¹ Th. Demán, *Témoignage*, citado por Guthrie en dicha obra, Vol. III, pág. 342.

enorme ventaja -el **distanciamiento** temporal- para interpretar más ajustadamente su testimonio. Pero no despreciemos el mismo con absurda 'superioridad' porque, al fin y a la postre, es nuestra única fuente 'fiable' - directa o indirecta (Teofrasto)- sobre los pensadores presocráticos, como ya se viera anteriormente (Cap. I de esta Parte Segunda).

Aún más, no cometamos precisamente el error que le criticamos - introducir la teoría presocrática más 'primitiva' dentro de sus elaborados esquemas conceptuales- ; porque para él no existe siquiera esa tarea de historiador de la filosofía que gratuitamente le hemos otorgado: si cita o parafrasea a los pensadores precedentes es funcionalmente, para exponer mejor sus propias posiciones, como es bastante obvio. Y, lo que es más interesante, es consciente de que elabora dichas teorías para ajustarlas a su pensamiento: sabe, al menos algunas veces-no siempre, por supuesto-, que está añadiendo o modificando lo que efectivamente dijo el presocrático en cuestión; de hecho, lo dice expresamente en su libro más 'histórico', el *Alfo* (mayúscula) de la *Metafísica*, respecto a Empédocles -autor 'poético' que le desconcertaba y exasperaba especialmente por su lirismo desmedido-:

«Si uno, en efecto, profundiza y se atiene al pensamiento (diánoia) y no a los balbuceos con que se expresa Empédocles, hallará que la Amistad es causa (αἰτία) de las cosas buenas, y el Odio de las malas.» [*Meta.* 985a 4-5]. ¹

Como puede verse en esta cita, si el paciente lector aún recuerda lo expuesto sobre Empédocles, es evidente la interpolación de vocabulario aristotélico (diánoia y αἰτία), pero es una acción **consciente**: el de Estagira sabe que interpreta en su propio terreno conceptual a un autor cuyo ropaje poético le molesta especialmente -

¹ En la versión de Y. García Yebra, como es habitual.

ya que, según su criterio, es indigno de un filósofo- y resulta incomprensible para sus oyentes, dado lo arcaizante y críptico de sus versos, hasta hacer imprescindible, a su criterio de profesor, una traslación a una terminología más accesible, la suya propia, situada a años luz de la lengua del poema de adoctrinamiento místico-filosófico de Empédocles.

El caso de su maestro Platón.

Por ser nuestro autor un ex-miembro de la Academia platónica, su transmisión de información sobre ésta y su fundador deja mucho que desear, y no es en absoluto sorprendente. En primer lugar, porque, para Aristóteles, Platón y el academicismo en pleno estaban demasiado **cerca** tanto en el tiempo como en la mentalidad para que pudiera servirnos de fuente fiable de información; en ocasiones, por ello, adopta sin darse cuenta expresiones, metáforas, símiles, etc..., perfectamente platónicos. En segundo, porque al ser sus discípulos y oyentes en general personas procedentes de la Academia o familiarizadas al menos con la obra platónica -publicada y accesible-, el discípulo de Platón considera innecesarias menciones y aclaraciones referentes al platonismo en su conjunto, que nos ofrece en caso de tratarse de uno de los filósofos llamados 'presocráticos', precisamente por estar más alejado de sus oyentes -y de él mismo- y resultar ya entonces más lejano e incomprensible su filosofar.

Por otro lado, de este contacto parcial entre el pensamiento académico y el aristotélico surgen inevitablemente enfrentamientos acerbos, al estar tan cercanos maestro y discípulo, por una parte, y al tratar Aristóteles también de distinguir sus posiciones de sus restantes condiscípulos de la Academia, por otra; el resultado,

críticas injustas y desmedidas de Platón y del academicismo en general, o de alguno de sus miembros importantes (Jenofrates y Espeusipo, sobre todo) en particular. Este resultado, una aparente lejanía entre las posiciones aristotélicas y académicas, es engañoso; como ha tratado de demostrar toda esta Parte Segunda del trabajo, es ficticio el distanciamiento tajante que los manuales dejan ver entre él y sus ex-compañeros, y aún más erróneo pretender que existe una fisura entre él y su maestro.

Hoy, gracias al esfuerzo de Werner Jaeger en la primera mitad de este siglo, no se considera que Aristóteles estuviera en sus posiciones iniciales tan lejos de Platón; y gracias a Ingemar Düring, por un lado, y la escuela de Lovaina, por otro, en esta segunda mitad del siglo XX se ha refutado el presunto alejamiento progresivo del platonismo que viera Jaeger en el *Corpus*. Tendemos actualmente a reconocer lo inmenso de la deuda aristotélica con su maestro, no sólo en su 'teología' -donde siempre se admitió- sino en aspectos más inhabituales: en lógica¹, o en sus métodos de clasificación científica y su concepción misma del conocimiento.²

1.3. ¿ARISTOTELES HEREDERO DEL LENGUAJE PRECEDENTE?

Si hay un territorio en el cual escasean las novedades en nuestro autor es el del léxico propiamente dicho: se acaba de exponer por qué.

¹ Cf. Guthrie, *o.c.*, Vol I, Introducción y sumario, pág. 27.

² T. Calvo M., *o.c.*, Introducción general al autor, pág. 38.

Sólo nos cabe ahora recordar, para dar una respuesta afirmativa a la pregunta, los aspectos más destacados de la deuda directa que tiene Aristóteles contraída con los que le antecedieron en el empleo de nuestro vocablo:

A) Las figuras retóricas: son realmente abrumadoras las influencias de Platón en este terreno, y en menor medida, del resto de la literatura y la filosofía anterior.

B) En cuanto a los proverbios, frases hechas y locuciones prefijadas en general, son obviamente herencia del pasado en su totalidad; lo interesante, es darse cuenta de su gran número e importancia para la concepción aristotélica de nuestra palabra.

Se advierte, eso sí, la mayor precisión del lenguaje aristotélico, que permite identificar así aquellas locuciones de todo tipo que retoma de autores literarios o pensadores anteriores; hallamos, como consecuencia, casos como el de la expresión 'πλὴν νοῦ' que apareciera en Anaxágoras tan sólo, y que Aristóteles retoma exclusivamente cuando se refiere al autor jonio en una exposición.

También es notorio el extremo de fidelidad al lenguaje más 'tradicional' a que llega el estagirita cuando se trata del que nosotros venimos denominando noûs 'divino', aunque lo sea también -pero algo menos- cuando se trata del tipo 'humano'; en cuanto al primero de ellos, son los epítetos más homéricos o arcaicos precisamente los que emplea para caracterizarlo; claro que, después de ver el papel que éstos cualificativos arcaizantes jugaron en el tratado anaxagóreo, no cabe sorprenderse de ello.¹

¹ Recuerde el lector el apartado 3.3 del Cap. II de esta Parte II.

Concluamos recordando que las aportaciones de nuestro autor a la familia léxica del término no enmascaran el que las palabras pertenecientes a dicha familia de mayor empleo en su obra sean ya conocidas,¹ ni que fueran utilizadas en su día por Platón, en gran parte.²

1.4. ¿ARISTOTELES CRITICO DEL NOUS PRECEDENTE ?

No sólo critica el empleo precedente del término, sino que lo hace desde sus propios supuestos, es decir, desde su propia concepción gnoseológica. Esa es la razón de la utilidad que tiene para este estudio dicha crítica: permite trazar un 'negativo' de lo que Aristóteles considera que debe ser denominado noûs.

Resumiendo los datos que nos ha aportado el tercer capítulo -y un poco el segundo- al respecto, dicho 'negativo fotográfico' del concepto que tiene el autor de nuestra palabra quedaría como sigue: El noûs **no** tiene localización alguna, no se corresponde con ninguna parte del cuerpo concreta (*De An.* 411b 18).

El noûs **no** es material: no es algo 'físico', en contra de lo que pensara Demócrito (*De An.* 405a 9).

El noûs **no** es lo mismo que la psykhé (*De An.* 405a 27).

El noûs **no** es una "parte" escindida y distinguible de la psykhé (*De An.* 413b 24).

¹ Cf. Apéndice referido a la cuestión, con las innovaciones aristotélicas señaladas en él - incluida al menos una obra en la cual aparecen- y los términos ya conocidos que utilizó identificados asimismo.

² *Ibidem.*, los términos ya conocidos empleados por Platón están también identificados por medio de un signo diferente para que el lector puede comprobar lo que se acaba de afirmar.

El noûs **no** es asimilable ni semejante en forma alguna a la sensación, aísthesis, (*Meta* 1009b 5 y ss.).

El noûs **no** realiza un movimiento continuo -"circular"- en el acto de inteligir como pretendiera Platón: está en reposo y su proceder es discontinuo (*De An.* 406b 27-407b 11).

El noûs 'Cósmico' -tipo noûs 'divino'- **no** debe ser-concebirse como hace Anaxágoras, como un *deus ex machina* (*Meta* 985a 19-21).

Podemos resumir dicho cuadro negativo diciendo que: a) es inmaterial, y por eso mismo no tiene *locus* concreto, ni es una "parte" de un alma dividida 'espacialmente' de forma paralela al mundo físico, como ocurriera en Platón; b) actúa de forma "discontinua" y está plenamente escindido de la "sensación"; y c) es principio rector del Universo, Inteligencia Cósmica dirigida a un fin (teleologismo).

1.5. ¿ ARISTOTELES ASUME LA NOCION PRECEDENTE DE NUESTRO TERMINO ?

A fuer de parecer contemporizadora, la autora ha de contestar asimismo de forma afirmativa a la cuestión, porque, tras acumular numerosas pruebas de ello en los capítulos segundo y tercero de esta Segunda Parte, sería absurdo pretender negar un influjo tan marcado y obvio de la utilización del término por parte de los autores estudiados en la Parte Primera en Aristóteles.

Este último respeta los tópicos sobre el noûs del pasado, especialmente, como ya se ha dicho, en el caso del tipo 'divino'; para el

noûs 'humano', en cambio, la afirmación no sería del todo cierta, ya que Aristóteles construye una estructura gnoseológica mucho más compleja que cualquiera de las existentes hasta ahora. En este campo, aunque se inspira en metáforas y símiles decididamente platónicos, resultan menos abundantes las huellas del pasado, puesto que aún dichos tropos platonizantes se integran perfectamente en la nueva estructuración conceptual de lo anímico, por una parte, y de lo cognoscitivo, por otra.

Una lista de influjos 'positivos', comparable a la de rasgos negativos o criticables del noûs en sus predecesores, quedaría así:

Del Noûs Cósmico anaxagórico retiene Aristóteles: a) es el Principio Rector del Cósmos, es "Simple", "Puro"; su misión es "conocer" y "mover" el Universo (*Phys.* 256b 25, *De An.* 405a 15-18, entre otros pasajes).

El noûs es algo 'divino' en nosotros: a) es "luz del alma iluminada por el dios" (*Rhet.* 1411b 12); b) es "lo eterno en nosotros, proviene de una divinidad" (*Protr.* 61 R³); y c) persiste tras la muerte del hombre (*Meta.* 1070a 26), su rasgo primordial en el autor macedonio.

El noûs es supremo aspecto intelectualivo del alma humana: a) es "ley y orden del alma" (*Pol.* 1287a 24) o es "ojo del alma" (*Phys.* 108a 11); b) es algo "inmediato" o "intuitivo", -lo "Uno" para pitagóricos y platónicos- (*Meta.* 985b 30, entre otros); y c) no es, como afirmara Demócrito igual a la psyché, sino una "dúnamis anímica en torno a la verdad" (*De An.* 404a 30).

Se habrá advertido que algunas de estas afirmaciones que Aristóteles asume de sus predecesores no encajan completamente en la estructura noética del *De Anima*, las razones de ello son múltiples: sea por la época, sea por la naturaleza de la obra -no técnica-, como suele explicarse rápidamente; sin embargo, es un problema más

complejo. Volveremos a tratarlo donde corresponde, en la Tercera Parte del trabajo que nos ocupa.

2. ESTRUCTURACION DEL NOUS EN ARISTOTELES:

LA CONTRIBUCION DE SUS ANTECESORES.

Los datos positivos y negativos que nuestro autor encuentra en la utilización del término por quienes le precedieron nos permiten configurar un primer esbozo del lugar que la palabra a estudio ocupa en su estructura conceptual. Seguiremos, por tanto, el esquema ya conocido de las conclusiones de tipo semántico de la Primera Parte de la tesis; como se recordará, culminaron con Platón, con su ya complicada estructura léxica de lo anímico y lo cognoscitivo. Sin duda dicho esquema lo era en exceso, pero resultó indispensable para resumir la vasta Primera Parte, aunque sobre todo en el caso platónico presentara al lector un estereotipo léxico que no se correspondía a una obra o período concreto. Quizá, no obstante, esto facilite nuestro actual propósito de aplicar dicho esquema a esta primera aproximación -igualmente burda- al sentido del término en Aristóteles; ya que el discípulo también simplifica, a veces de forma extraordinaria, la contribución al tema de su maestro. Sin más precisiones, entremos en ese primer bosquejo de la estructura lexical del noûs aristotélico por medio de los datos suministrados por su confrontación con el uso del mismo en la filosofía anterior.

2.1. TIPO NOUS 'DIVINO'.

No nos creará especiales problemas, puesto que Aristóteles asume rasgos de este tipo del término procedentes de Anaxágoras -la mayor parte- y de Platón.

De Platón es el tono metafórico de alguna alusión, más que una influencia concreta; de Anaxágoras, expresiones literales y la idea de situar como principio cósmico una Inteligencia rectora; decisión que ya admirara su maestro -y es fama que el propio Sócrates- aunque fuera por ver en dicho principio (igual que Aristóteles) un teleologismo inexistente en Anaxágoras. El Noûs anaxagórico que asume Aristóteles -incluyendo lo que no existía efectivamente en Anaxágoras- está imbuido de todos los rasgos tradicionales del tipo 'divino': a) es "eterno" (αἰών) al provenir de la divinidad (*Protr.* 61 R³); b) es "simple", "puro", "sin mezcla" (ἀμύγης) e "imposible" -aunque esto último no proceda realmente del autor jonio-; ¹ y c) posee las capacidades primordiales de "mover" y "conocer" el Cosmos.

Para comentar estos rasgos no creo necesario recordarle al lector las implicaciones del nóos 'divino' desde tiempos homéricos, ni el 'νόου φρενί' de Jenófanes; las connotaciones arcaicas son demasiado evidentes y al estudiar a Anaxágoras ya se expuso la demostración de Jaeger de que el filósofo jonio reproducía en su tratado formas expresivas de los Himnos a los dioses -que conocemos como *Himnos Homéricos*- para darle mayor enjundia y solemnidad a su discurso. Lo mismo hizo Platón al referirse a su Noûs Cósmico en el *Timeo* obra solemne e iniciática donde las haya. Con estos precedentes no es

¹ Cf. los textos explicados en el Cap. III de *Phys.* y *De An.*

extraño encontrar en Aristóteles la asimilación en bloque, sea consciente o no, de todos los rasgos arcaizantes del tipo de noûs 'divino', sin suprimir cosa alguna del anaxagóreo, salvo la ya eliminada por Platón: el carácter mecánico de la formación del Universo tras el impulso inicial del Noûs, el famoso *deux ex machina*.

Pero Aristóteles no se contenta -al igual que su maestro- con describir al Noûs como principio ordenador del Cosmos (o "causa final"), traslitera al hombre inmediatamente este tipo 'divino', en una senda que Anaxágoras sólo vislumbró; este noûs 'divino', que le viene al hombre "de fuera" (ἐξῆκεν), está dotado de las mismas características 'divinas' o 'sobre-humanas' que ya se han indicado más arriba. En cierto modo, también es ya una tradición helena que en el hombre se dé un noûs 'sobrenatural'; como ocurriera inicialmente, en los tiempos más primitivos, por esa 'contaminación' del tipo de noûs exclusivo de la divinidad al propiamente humano, que se señaló en su momento. Siguiendo, pues, la vaga indicación anaxagórea de que hay noûs en algunos seres, o la mucho más definida de Platón con su contraposición del macro y del microcosmos -en genial desarrollo de las insinuaciones del primero-, el de Estagira puede afirmar tranquilamente la existencia de un noûs 'divino' en el hombre, dotado por cierto con los tan arcaizantes rasgos anaxagóreos. Esto último explica las extraordinarias exigencias doctrinales que conlleva para el aristotelismo esta asunción en bloque de estos semas arcaizantes del término: supone aceptar sin fisuras una serie de rasgos léxicos que encajan bastante mal en los rasgos innovadores de su estructura conceptual, cuando no parecen simplemente incompatibles con ella, pero éste es ya un tema central de la Tercera Parte.

En conclusión, puede decirse que nos encontramos ante un noûs 'divino' en el hombre, 'inmaterial', 'ilocalizado' (e ilocalizable), 'puro',

'simple', 'imposible', etc..., e inevitablemente dotado del sema de la 'inmortalidad'. En resumidas cuentas, recibe y asume Aristóteles un formidable legado del pasado, que determina por sí mismo los límites de este tipo de noûs en la filosofía aristotélica.

2.2. TIPO NOUS 'HUMANO'.

Paradójicamente, en este tipo -mucho más complejo que el primero desde un principio y, desde luego, en Platón- los datos obtenidos del estudio de los antecesores del de Estagira son mucho más parcos. Como resultado se mantienen muchas 'zonas muertas' en la posible estructura léxica en la cual se integraría el término, según el modelo seguido, el 'terminal' de las conclusiones semánticas a la Primera Parte; sólo podemos, por consiguiente, abordar esta estructuración aristotélica de las acepciones de este tipo del vocablo con la debida precaución y advirtiendo de antemano de la existencia de irremediables lagunas en este punto del estudio del tema. Con ser una limitación importante, se suma a la misma otra de distinta índole y de mayor enjundia: gran parte de los datos que acabamos de resumir, en la Primera Parte de estas conclusiones, pertenecen al *De Anima* -obra del período final de la vida de Aristóteles-, dónde su teoría personal del alma y del psiquismo alcanzan, naturalmente, su plenitud. Pero, por ello mismo, no sería justo tratar de extrapolar esas afirmaciones finales al esquema conceptual platónico de las conclusiones a la Primera Parte de esta tesis; porque el mismo -con contados cambios- podría muy bien corresponderse con la estructura conceptual y léxica del primer Aristóteles -del de la Academia platónica- o para las obras no especializadas durante toda su producción, pero no para el 'último

Aristóteles' en sus obras más especializadas y extensas sobre temas psicológicos y especialmente para su *De Anima*, tan innovadora, que supone una reestructuración total del orden psíquico. La solución adoptada, aun a riesgo de no ser la mejor, consiste en ajustar léxicamente a dicha estructura conceptual heredada del pasado –sobre todo de Platón– los datos ajenos al *De Anima*, y a los procedentes de la misma incluirlos únicamente en la medida de lo posible.

Como ya se ha señalado, se seguirá el esquema básico de la estructuración platónica de lo psíquico y de lo cognoscitivo, porque se trata claramente del substrato léxico y conceptual del que parte Aristóteles.

1. 'ALMA' / 'CUERPO'...

Si aceptamos, –con la mayoría de los estudiosos– que Aristóteles parte de un dualismo de corte platónico –sea exclusivamente en sus años juveniles, sea al comienzo de su madurez como autor– entre 'alma' / 'cuerpo', así como que asume las denominaciones usuales en la Academia de psykhé/sóma, bastaría poco más que remitir al lector a lo indicado sobre Platón sobre la constitución de un 'psiquismo' propiamente tal para comprender dicha posición inicial del de Estagira.

En tal esquema léxico platónico quedaría noûs subsumido en la psykhé como 'elevada capacidad' del alma, siendo un medio indispensable para el 'más alto conocimiento' alcanzable por ésta última, encajan en dicha concepción frases como noûs "ojo del alma" (108a 11), etc... Cumpliendo nuestro vocablo la función equivalente a la de la visión en el cuerpo (1096 b 29), del cual la facultad de ver es la virtud más alta, como el noûs en nuestra alma.

Empero le sucede al estagirita, al igual que ocurriera en Platón, que dicho afortunado símil supone un paralelismo peligroso: la vista, "órgano del cuerpo", equivale al noûs, ¿ "órgano del alma" ? ; para Platón sí parece serlo en su tercer período, el de la *República*, ya que en la vejez del ateniense la situación se difumina -al ser el noûs la única parte del alma que es inmortal¹- siendo nuestro vocablo la mención de lo 'divino' en el hombre. Desde luego en dicho tercer período, y sobre todo en la *República* antes mencionada, el noûs es ora la parte "racional" del alma (compartiendo la denominación con lógos o logismós) , ora la facultad psíquica concreta más elevada del conocer -"intuición" o "inteligencia intuitiva" (= nóesis)-; equivaliendo ésta a la facultad física más escogida para Platón, la vista. El exacerbado paralelismo entre lo físico -y sus partes y órganos- y lo psíquico -con las suyas- es un rasgo ciertamente primitivo del platonismo, que el *Timeo* con sus detalladas descripciones de las localizaciones de las partes del alma no hace sino reafirmar; y supone dicha organización léxica 'en paralelo' una carga considerable de la cual tardará en librarse Aristóteles, para finalmente lograr una concepción muy avanzada del psiquismo sin burdas conexiones con la ordenación conceptual de lo corpóreo en su *De Anima*.

Este punto, de gran importancia para la futura estructura conceptual y léxica del aristotelismo 'pleno', quedará mejor explicado si partimos de un esquema como éste:

¹ Cfr. textos del *Timeo* mencionados en el capítulo tercero de esta segunda parte.

'FISICO'**'PSIQUICO'**

'Cuerpo' (Archilexema):

'Alma' (Archilexema):

1. 'Partes'

1. 'Partes'{'irracional'/'racional'}

2. 'Organos'

2. 'Organos anímicos'

3. 'Funciones orgánicas',

3. 'Capacidades,

'acciones físicas'.

'actividades' de tipo psíquico.

Tras partir de él, éste es el ámbito conceptual que rompe en mil pedazos Aristóteles, y con él, los de los siguientes apartados de la concepción semántica platónica que se derivan del mismo; y es así porque el hilemorfismo aristotélico no 'cabe' literalmente en tales moldes léxicos ni conceptuales propios del platonismo. Pero, para explicarlo, empecemos por el principio.

El primer aspecto parece harto inocente: Aristóteles le censura a Demócrito (405a 27) confundir noûs con psykhé; nada más platónico que afirmar que el esquema 'alma'/'cuerpo' debe ser expresado por psykhé/sóma y no por las dos diferentes oposiciones democríteas que hemos hallado en nuestro análisis: noûs/sóma y psykhé/sóma -y que diferenciaban al hombre (dotado de "razón" o noûs) de los 'vivientes' en general (dotados tan sólo de psykhé)-. Parece así que Aristóteles cierra filas con el maestro en la adopción de una división entre ambos términos, 'confundidos' desde el punto de vista platónico por Demócrito; sin embargo tal rechazo aristotélico encierra otra lectura: permitiría diferenciar tajantemente psykhé de nuestra palabra, ya

que el "alma" es entelékheia, o forma vivificadora del "cuerpo", que sigue siendo sóma, y como consecuencia más directa no subsiste independientemente de éste último, puesto que le da "forma". En cambio, el noûs como lo 'divino' que hay en el hombre sí es inmortal; en apariencia esto es platonismo del período final -ya era así en el *Timeo*- pero hay una fundamental diferencia: es la psykhé en su parte "racional" (noûs) la que subsiste tras la muerte **del cuerpo humano**, y no como en Aristóteles lo 'divino' en nosotros que permanece tras la muerte **del hombre como tal**. Por consiguiente, se estaría refiriendo el de Estagira al tipo noûs 'divino', o sea, al que "proviene de una divinidad" (*Protrepticus* 61R³) o persiste tras la muerte del hombre (*Metaphysica* 1070a 26); deja claro, por tanto, nuestro autor que el noûs de este tipo es χωρισθείς, "ya separado", con respecto a la unidad hilemórfica de sóma y psykhé. Basándose precisamente en lo indisoluble de esa unión condena en el *De Anima* con dureza la división tajante entre partes del alma y órganos anímicos del platonismo, al generar ésta un esquema anímico paralelo y duplicado del corpóreo, con la consecuencia de concebirse que el alma puede ser una entidad independiente del cuerpo, que es lo que él trata de borrar de la mente de quienes son sus discípulos. Tal cercanía conceptual entre alma y cuerpo además tenía consecuencias para la efectiva consideración como algo inmaterial del alma: era peligroso creerla con localizaciones muy concretas -'órganos'- y específicas porque se parecía demasiado al mundo físico. Luego, en su intento de elevar espiritualmente el clima ateniense -escéptico y 'materialista' como la Cultura Griega en general- Platón fracasa y cae en otros peligros precisamente por carecer de un organigrama léxico nuevo para el psiquismo; deshace la unidad de la vida anímica -tan penosamente lograda por la filosofía anterior- y que sería su propósito cohesionar, a no dudar, y no se desdice del 'materialismo' ambiental al plegarse al

esquema corpóreo para describir los elementos del alma, hasta un punto asombroso para nosotros, que vemos el platonismo -queramos o no- bajo el prisma de espiritualidad del platonismo cristiano, mucho más libre de la penuria léxica propia del comienzo del filosofar sobre estos temas en la Grecia Clásica y dotado, además, de un misticismo enriquecedor.

Con todo esto no se pretende afirmar que en toda la obra de madurez de Aristóteles se prescinda del esquema ofrecido con anterioridad: sólo tardíamente advierte el de Estagira la inconsecuencia del mismo con sus nuevas concepciones hilemórficas aplicadas a lo biológico, y dentro de ello al análisis del hombre; esto no disminuye, antes al contrario, el especial mérito del esfuerzo sémico que desarrolla Aristóteles en su *De Anima* y en alguno de los *Parva Naturalia*, ni priva a su solución de toda su genialidad.

2. 'RACIONAL' / 'IRRACIONAL'.

Parece que durante toda su obra mantiene Aristóteles la división del alma humana en 'racional'/'irracional' por la que se decantasen importantes discípulos de Platón en la Academia, como ya se dijo. Y, como ya era usual desde el clasicismo, *noûs* es una denominación frecuente de este aspecto 'racional' del alma, oponiéndosele, para el factor 'irracional', *órexis*; y éstas son las "partes" del "alma" en las obras no especializadas del autor en que aparece tal oposición léxica. Esta actitud proviene de la existencia de una dilatada fase 'platonizante' de Aristóteles en psicología -según los autores que distinguen tajantes períodos en su obra-¹, durante la cual mantendría

¹ Tendencia más numerosa entre los estudiosos, encabezada por W. Jaeger, en la que cabe incluir a Nuyens o a Gauthier, más recientemente; éste, con sus afirmaciones contenidas en

el escueto esquema académico que sigue: concepción del alma humana dividida en dos partes ("racional/ irracional") con distintas "aptitudes" de cada una, en nuestro caso, de la *mens* o 'razón' genérica humana; todo ello junto a la siempre presente división en tipo 'humano'/ 'divino'. Esta sería una de las posiciones de los especialistas del presente siglo; la otra, basada en la de los comentaristas antiguos, se expone con detalle a continuación.¹

Porque el estagirita no se complica -en libros sobre ética o política- en disquisiciones que no vienen al caso, toma como punto de partida el vocabulario al uso, es decir el platónico en estas cuestiones, y trata de explicar sus doctrinas personales sin más. Es, una vez más, el apego al legado del pasado lo que genera esta actitud, y la conciencia que tiene Aristóteles de lo innecesario de denominaciones nuevas cuando el asunto es muy secundario para el objetivo propuesto; además, esos cursos eran siempre los más abiertos a discípulos de tipo académico y/o poco familiarizados con los tecnicismos aristotélicos, y un buen maestro debía obrar en consecuencia. Si se añade a todo ello lo más primordial, a saber, que Aristóteles era plenamente consciente de que tales "partes" no eran sino disquisiciones de tipo lingüístico o puramente lógico, o sea, 'para entenderse' con sus oyentes, el ya indicado origen académico de la mayoría de ellos le obligaba a acercar sus propias posiciones de forma puramente 'utilitaria' a las denominaciones usuales en la Academia y en la lengua culta ateniense, al menos en obras no especializadas.

la Introducción a su Comentario de la *EN*, llega a delimitar muy bien las dos estructuras cognoscitivas más claras del aristotelismo (vé. págs. 58-60, sobretudo), (cf. Bibliogr. para localizar dicha obra de Gauthier).

¹ Cf. D. Ross, *Aristóteles*, como ejemplo de esta segunda postura (ver Bibliogr.). Aunque las hipótesis desarrolladas a partir de este momento -en su conjunto- no pueden atribuirse sino a quien esto suscribe.

Si añadimos el evidente influjo platónico en todo su filosofar,¹ - mayor incluso de lo que se ha reconocido en el pasado-, y la abundancia de ejemplos, expresiones, denominaciones, etc..., totalmente platónicas aun para expresar ideas completamente aristótelicas, se explica tal 'platonismo' o clasicismo en la denominación de la "razón humana".

3. 'TEORIA' / 'PRACTICA'.

Ninguno de los textos que venimos comentando contribuye a la diferenciación entre ambos campos; sin embargo, la compleja estructura de la *Ethica Nicomachea* es un gran avance en dicha delimitación léxica con respecto al pensamiento griego anterior, del que Aristóteles tomó como referente seguro el *Filebo* platónico y muy probable la obra ética democrítea. Mas, no será sino en el *De Anima*, donde se integre en su propio esquema complejo del psiquismo humano el *noûs* 'práctico', ya sin tratar de mantener expresiones y nociones filosóficas academizantes como aún hace parcialmente en *EN*.

4. 'SENSACION' / 'RAZON'.

Abre el apartado la inevitable crítica genérica a los presocráticos (*Meta* 1009b 5 y ss.) por 'confundir' 'sensación' y 'razón'. Crítica no por injusta menos cierta, ya que tal escisión gnoseológica requiere la léxica que, como sabemos, es del siglo IV a. C.: Filolao o Platón. Dentro de lo anacrónico de pedir a filósofos anteriores tal escisión sémica,² la crítica era lógica dado que

¹Cf. I. Düring, *o.c.*, pág. 59.

²Véanse T. Calvo Martínez, *o.c.*, pág. 223, n.66; y Cherniss, *o.c.*, pág. 313.

Aristóteles parte del platonismo dónde la escisión ha sido plenamente consolidada en los términos aísthesis/noûs, que el estagirita mantiene en líneas generales; y elabora aun en sus obras más especializadas y tardías, dando un papel capital en el proceso cognoscitivo a la sensación (-), entendida en su sentido más amplio.

5. DIVISIONES DEL CONOCIMIENTO.

Nuestro autor se ajusta también en este terreno inicialmente al platonismo, al menos en su forma de expresarse, pero rápidamente diversifica y complica extraordinariamente unos campos léxicos 'vírgenes' todavía, dado que la concepción misma del filosofar dialéctico de Platón obligaba a éste a integrar y no a escindir conceptos, con lo que estas divisiones gnoseológicas a las que nos referimos quedaron por hacer en el ateniense, como ya se viera al estudiar a Platón en la Primera Parte.

Como resultado obvio, el análisis del influjo de sus predecesores no nos puede ayudar nada en este apartado, de precisas distinciones en lo cognoscitivo, tan sólo aporta sugerencias que Aristóteles mismo no dejó de tener en cuenta:

a) por parte del pitagorismo y del platonismo se propone un noûs "inmediato" e "intuitivo" como "inteligencia intuitiva" principalmente.

b) de la propuesta platónica, plasmada sobre todo en el *Fileba*, de "virtudes intelectuales" indiscriminadas parte el estagirita para diferenciar las "teoréticas" de las "prácticas" -en el célebre libro VI de *EN* - y , de paso , analizar el contenido y función de todas ellas, afirmando que el noûs es "la intuición de los principios de la ciencia".

c) también partiendo de una obra platónica, el *Timeo* esta vez, nos sitúa el noûs en su *De Anima* como el que lleva a cabo la 'acción'

de "inteligir" (noeîn), cuya 'actividad' es la "intelección" (nóesis) y su 'producto' el "concepto" (nóema). Con ello tenemos escindido cuatro aspectos distintos, a los que se añade en otros lugares de la obra un término nuevo, νοητικός (noetikós), para aludir al campo de lo "inteligible", es decir, del 'objeto' del que se ocupa o puede ocuparse noûs.

3. PRECISIONES FINALES.

Durante toda esta Segunda Parte de la tesis se ha pospuesto repetidamente -aunque se haya insinuado algo- valorar la injusticia o no de las afirmaciones de Aristóteles sobre los que le precedieron en el uso de la lengua y/o en el ejercicio del filosofar.

En realidad se han apuntado en el comienzo de de estas conclusiones varios indicios muy claros al respecto, pero no una valoración global del asunto.

Para comenzar ésta creo necesario recordar dos puntos: a) que Aristóteles no se 'sabe' historiador de la filosofía -ni ha de ser, por tanto, objetivo en sus planteamientos- ; y b) que es un lector de sus antecesores, por primera vez entre los autores importantes de la filosofía se halla inmerso en el mundo de la escritura, con las inevitables limitaciones de una época predominantemente oral.

El punto primero explica que recoja léxico e ideas ajenas para situarlas en sus propias coordenadas conceptuales. El segundo, su carácter de lector inveterado, que consiga repetir expresiones heredadas con mucha mayor frecuencia que Platón, eso sin contar las citas efectivas que hace de antiguas obras -mientras su maestro parafraseaba a lo sumo en vez de citar-.

Este último punto, que tanto sorprendiera en la Academia -si creemos a los doxógrafos- no se ha resaltado lo suficiente: no es un elemento anecdótico y divertido (como lo fuera para sus condiscípulos platónicos), es un rasgo clave para la extraña cercanía que percibimos en la obra aristotélica: de este modo, incluso el hombre -y más que nada, su enfoque metodológico- nos es más 'cercano' al moverse ya en el 'ritual' de la cultura escrita que aún es el nuestro, quizá por muy poco tiempo ya.

Este paso, tan crucial, lleva aparejado muchas cosas, incluidas en dicho 'paradigma de la escritura': 1) un estilo de trabajo: erudición, acumulación de información no libresca (de especímenes, por ejemplo); 2) un método de estudio que se corresponda: la clasificación de los datos obtenidos; 3) una concepción lógica -de la estructura del conocer, ante todo- consecuente con todo ello: la llamada hoy 'lógica de clases' predomina en la lógica aristotélica.

En suma, el predominio de lo 'escrito' sobre lo 'oral' aclara muchos aspectos diversos del modo de filosofar que inaugura el estagirita, y, en lo que nos atañe, este enfoque justifica sobradamente el atenerse de Aristóteles al "pie de la letra" a los mitos platónicos y las tesis de los presocráticos- tan criticado por quienes no advierten dicha relación-, pues es fundamental para él la **palabra escrita**, y no,

como para una cultura predominantemente oral, lo vivido, lo contado, etc...

Llega Aristóteles en dicha conciencia de su innovación a obsesionarse con el léxico desde su juventud y centrar sus esfuerzos muy pronto en los aspectos formales del pensar, ya que es sorprendentemente moderno en su idea de que no conocemos las "cosas mismas", ni lo que son, sino lo que "decimos", "expresamos", "pensamos" de ellas: las palabras resumen y simplifican lo real -que diríamos nosotros- pero sólo a ese nivel -el de lo "expresable"- conocemos lo real.

Un pivote esencial -ante esta conciencia de la limitación que supone el lenguaje- es la sensación, lo empírico. Ese dato 'experiencial' puede garantizar lo "expresado". Naturalmente, el de Estagira no es Protágoras y no tiene una concepción sofística de la sensación (*S. Et.* 165a 6-13, *Phys.* 223a 16-29); pero tampoco es platónico en esta cuestión: las entidades independientes del lenguaje mismo ("Formas ideales") no pueden sostenerse, como repite una y otra vez. ¿Qué influjo pudo tener su carácter erudito y lector en esta toma de posición? parece la pregunta primordial; se puede contestar la misma afirmativamente, pero también resaltar que bien pudo ser simplemente su propia mentalidad -su 'espíritu'- quien le conduce a ello. En cualquier caso, la fundamentación del método de trabajo en la experiencia y la prueba, el afán libresco e investigador consiguientes, etc..., guardan clara relación entre sí y no es descabellado afirmar que dicha conexión puede descansar en las características como lector de Aristóteles y que serían las 'secuelas' que llevarían aparejadas. Pero la consideración de lo 'cognoscible' como lo "expresable" en la lengua no es una más de dichas 'secuelas': es un trazo fundamental de la conciencia de un autor miembro ya de una cultura escrita y no de la

oral, más abierta y vaga en sus apreciaciones. De tal manera que, Platón es la culminación, sin duda, de la espléndida cultura de fundamento oral griega, con todas sus virtudes poéticas -tan aptas para el recitado-; mientras, por contra, Aristóteles inicia la etapa de decidida apuesta por el testimonio escrito (aunque haya precedentes como el libro anaxagórico), y lo hace con sus tratados filosóficos -y no diálogos, o al menos lo que la cultura de corte oral entendiera como tales,¹ la quintaesencia de lo oral, aun presentados por escrito al modo platónico-, con sus conferencias, sus notas de clase, etc., todas las formas de escritura que nos son tan familiares.

Quizá ésta sea, en fin, una razón más para no buscar el vocabulario técnico aristotélico, nuevo y perfectamente elaborado, que 'sueñan' algunos estudiosos de su obra : Aristóteles se atiene a lo **dado** ; y esto significa en el plano léxico, por ejemplo, mantener el lenguaje de los pescadores para denominar a los peces o especies acuáticas en general, o el de filósofos anteriores para relatar temas que le interesen en ese momento; también en el lenguaje hay que respetar la **experiencia**, la herencia de los hombres que han convivido antes con el problema, el **consenso** de los sabios, que nuestro autor es el primero en proponer como elemento clave para el trabajo científico, aun cuando hoy parezca una innovación del siglo XX.

Su huida de la innovación radical, su conservadurismo científico y personal basado en su conocido concepto repetitivo de la historia del saber humano (se descubren varias veces las mismas cosas, en momentos de tiempo distintos), le convierten, al final, en el único discípulo de Platón que renueva la filosofía griega de forma radical: se torna un pensador original, en parte, por su talante libresco. Esta

¹Cf., más que nada, I. Düring, *o. c.* págs. 626-627.

paradoja asombrosa es una constante en su filosofar, todo él un pozo sin fin de paradojas, contradicciones, etc... porque ésta sería la definición misma de su manera de entender el filosofar, fiel a Platón: la filosofía como **aporía** inacabable, como cúmulo de problemas por resolver.

ABRIR PARTE TERCERA

